



PERSPECTIVAS SOBRE LA INDIA: PASADOS Y PRESENTES.

LIA RODRIGUEZ DE LA VEGA y FRANCISCO LAVOLPE (COMPILADORES)



PERSPECTIVAS SOBRE LA INDIA: PASADOS Y PRESENTES.

LÍA RODRIGUEZ DE LA VEGA Y FRANCISCO LAVOLPE
COMPILADORES

COLECCION UNI-COM
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LOMAS DE ZAMORA
AÑO 4. NÚMERO 7
ENERO 2016

Directora: Dra. Graciela Tonon de Toscano

La Colección UNI-COM de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora es una publicación semestral que contiene: documentos de trabajo, actas de congresos y jornadas científicas, reseñas bibliográficas, reseñas de libros, informes de proyectos de investigación, informes de estancias post-doctorales, informes de becas de investigación, informes de estancias de investigación y otros productos científicos.

Su Comité de Referato lo componen Doctores graduados en distintas disciplinas, con amplia trayectoria en sus campos temáticos que trabajan en instituciones académicas y científicas de diferentes países del mundo:

Dr. Javier Iguñiz.

Departamento de Economía. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Dra. Rocio Canudas Gonzalez

INDES-BID y Centro de estudios políticos, UNAM, México

Dr. Isidro Maya Jariego.

Laboratorio de Redes Personales y Comunidades. Universidad de Sevilla

Dra. Alicia Gonzalez Saibene.

Doctorado en Trabajo Social. Universidad Nacional de Rosario

Dr. Flavio Comim.

Centre of Development Studies. Cambridge University, Gran Bretaña y UFRGS, Brasil

Dra. Andrea Vigoritto

Instituto de Economía, Universidad de la República, Uruguay

Dra. Graciela Castro

Maestría en Sociedad e Instituciones, UNSL, Argentina.

Dr. Norberto Méndez

Facultad de Ciencias Sociales. UBA, Argentina.

Editor. Santiago D. Aragón.

Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Camino de Cintura y Juan XXIII.

Lomas de Zamora Pcia. de Buenos Aires. Argentina. CP 1836.

<http://www.sociales.unlz.edu.ar/unicom/ColeccionUniCom/A4N7-PerspectivaSobreLaIndia.pdf>

ISSN 2346-8637

PERSPECTIVAS SOBRE LA INDIA: PASADOS Y PRESENTES.

LÍA RODRIGUEZ DE LA VEGA Y FRANCISCO LAVOLPE
COMPILADORES

ÍNDICE

PRÓLOGO.....

p.3

Graciela H. Tonon

INTRODUCCIÓN.....

p.5

Lía Rodríguez de la Vega y Francisco Lavolpe

CAPÍTULO I.....

p.8

Griegos e indios: un diálogo intercultural y sus versiones.

Rosalía Vofchuk

CAPÍTULO II.....

p.35

Imaginación y Libertad en la tradición tántrica.

Óscar Figueroa Castro

CAPÍTULO III.....

p.58

La cuestión de la modernidad india. La construcción de un nuevo universalismo en la sociedad global.

Cristina Reigadas

CAPÍTULO IV.....

p.88

Dinámicas de la relación entre la India, su diáspora y sus países de residencia.

Lía Rodríguez de la Vega

CAPÍTULO V.....

p.123

Protestas de Bishnois en Rajasthan occidental. Interpretando la política de los nuevos movimientos sociales (NSMs), con respecto a la democracia india.

Bobby Luthra Sinha

PRÓLOGO

Graciela H. Tonon

UNICOM es una unidad operativa creada en el año 2012 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora que se ha constituido como INstituto de Estudios Sociales en el año 2014 y se encuentra dedicada a las relaciones universidad-comunidad tanto en el espacio local como internacional, siendo uno de sus objetivos la edición de publicaciones científicas, periódicas, virtuales y gráficas, que muestren las producciones que se generan como resultado de los trabajos desarrollados por el equipo de trabajo UNICOM, así como de académicos y científicos de otros países y regiones. En esta oportunidad presentamos el segundo libro del Área de Estudios de Asia y África de UNICOM.

Ya en el año 2014, los compiladores de este nuevo texto, Lía Rodríguez de la Vega y Francisco Lavolpe, habían publicado en la Colección Científica de UNICOM, periódica y virtual, un primer texto titulado *Diversidades: Asia y África en perspectivas desde América del Sur*. En este nuevo libro los mismos compiladores reflexionan sobre nuevos desafíos en referencia a un país específico como es la India, incorporando el aporte tanto de autores nacionales como de autores que provienen de otras latitudes, como México y precisamente la India.

Este libro significa para UNICOM un avance en el desarrollo de estudios y publicaciones sobre el Asia, considerando que en Argentina son cada vez más las personas que provienen de ese continente y se radican en nuestro país, así como los argentinos que se interesan y ocupan de los temas referidos al continente asiático.

Mi agradecimiento a las autoras y a los autores que con su generosidad y su trabajo han hecho posible este texto, así como a la dedicación constante

en el desarrollo de estos temas de la Dra. Lia Rodríguez de la Vega y del Mag. Francisco Lavolpe.

*Graciela H. Tonon
Directora UNICOM, Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Nacional de Lomas de Zamora, Argentina*

INTRODUCCIÓN

Lía Rodríguez de la Vega y Francisco Lavolpe

Este libro constituye el primer emprendimiento sobre un país específico de los abordados en el Área de Asia y África, de UNICOM, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Lomas de Zamora; en este caso se trata de la India. Sumado a ello, su propuesta reside en ofrecer una primera perspectiva multidisciplinar y de diversas temáticas, en un humilde intento de explicitar la enorme diversidad que la India contiene y posee, al tiempo que la urgencia de nutrirse del conocimiento de más elementos sobre ella, para poder hacer una relectura del aspecto de mayor interés y consideración de cada persona interesada/investigador/lector.

Agradecemos a la Directora de UNICOM, la posibilidad de producir este material, al igual que la generosa participación de los distintos autores, que han colaborado con sus aportes, estimulados por continuar en la producción relacionada a la India, en idioma castellano, desde sus especificidades temáticas y disciplinares. Reunimos además colegas de Argentina, México e India misma.

Los dos primeros capítulos nos remontan a la historia de la India.

El primer capítulo, de Rosalía Vofchuk, considera como objeto de estudio, tres fragmentos, pertenecientes a Onesícrito (Estrabón, Geogr. XV, 1, 63-65), Megasthenes (Arriano, Anab. VII, 2, 2-4.) y Filóstrato (Vit. Apol. II,33), que ilustran un mismo episodio, teniendo diferencias relevantes: el supuesto encuentro entre griegos y ascetas indios, durante la expedición a la India de Alejandro Magno. Tras cotejar los datos provistos por ellos, con los suministrados por los textos representativos de la literatura legal y filosófico-religiosa de la India, analiza las probables causas de las diferencias observadas.

El segundo capítulo, de Óscar Figueroa Castro, en el marco de la tradición tántrica, que convirtió a la imaginación en un ingrediente fundamental de sus prácticas, ritos y doctrinas, aborda la centralidad de esa imaginación en el discurso metafísico y soteriológico de Utpaladeva y Abhinavagupta (siglos IX-X), pensadores cuya producción contiene una defensa de la misma, con base no sólo en la praxis tántrica sino además en los postulados de la teoría literaria sánscrita (alāṅkāraśāstra).

El tercer capítulo y los subsiguientes nos sitúan en el presente. Este capítulo, de María Cristina Reigadas, aborda distintas interpretaciones de la modernidad india. En primer lugar, tres perspectivas mutuamente entrelazadas que compiten en el campo de la modernidad: la visión normalizada y canónica de la modernidad eurocéntrica; las críticas anticoloniales al eurocentrismo moderno, antimodernas o modernas y las críticas del posmodernismo postestructuralista a la modernidad europea, cuyas importantes diferencias no ocultan su trasfondo común: la idea de la India como transición, como carencia, como fracaso. En segundo lugar, analiza tres perspectivas críticas de aquéllas: el universalismo postliberal de Amartya Sen, el universalismo postmarxista y estructuralista de Sucheta Mazumdar y Vasant Kaiwar, y la teoría de las modernidades múltiples.

El cuarto capítulo, de Lía Rodríguez de la Vega, con la mirada puesta en la diáspora india, una de las de mayor volumen poblacional en el mundo, aborda la relación triádica planteada por Sheffer (1986) entre el país de origen, la diáspora misma y los países de residencia, considerando cada segmento de esa relación en particular y sus dinámicas, desde la generación de políticas específicas desde el estado indio y la creación de un Ministerio para atender a esos emigrados, hasta las dinámicas organizativas de los distintos subgrupos de la diáspora misma y su accionar en algunos países de residencia, con consideraciones acerca del soft power y la diplomacia pública.

El quinto y último capítulo, de Bobby Luthra Sinha, nos devuelve a la India interior, en tanto trata la brecha existente entre los instrumentos y

mecanismos clave de la democracia india, negociada a través de la imaginación política de los actores del movimiento social en Rajasthan occidental, durante las últimas dos décadas. Para ello, propone el abordaje de algunos actores importantes y sitios de los movimientos ecológicos Bishnoi en dicha región, quienes escenificando políticas de protesta organizada, desde mediados de los 90's, alzan su queja contra la brecha entre la declaración de política e implementación, exigiendo una estricta adherencia a los procedimientos criminales, con respecto a las leyes ecológicas en India.

Esperamos que este libro inicie el camino de profundizar y difundir más conocimiento sobre países de Asia y África, en el marco del compromiso que con la diversidad cultural asumen tanto UNICOM como nuestra Facultad y los colegas comprometidos en esta publicación.

*Dra.Lía Rodríguez de la Vega y Mag. Francisco Lavolpe
UNICOM, Facultad de Ciencia Sociales,
Universidad Nacional de Lomas de Zamora, Argentina.*

GRIEGOS E INDIOS: UN DIÁLOGO INTERCULTURAL Y SUS VERSIONES.

Rosalía C. Vofchuk

RESUMEN

En este trabajo hemos tomado como objeto de estudio tres fragmentos de diferentes autores: Onesícrito (Estrabón, Geogr. XV, 1, 63-65), Megasthenes (Arriano, Anab. VII, 2, 2-4.) y Filóstrato (Vit. Apol. II,33), que ilustran – con notorias diferencias de contenido- un mismo episodio: el supuesto encuentro entre griegos y ascetas indios, durante la expedición a la India de Alejandro Magno.

Tras el cotejo de los datos por ellos provistos, con los de textos representativos de la literatura legal y filosófico-religiosa de la India se han analizado las probables causas de dichas diferencias.

ABSTRACT

In this paper our object of study is composed of three fragments of different authors: Onesicritus (Strabo, Geogr. XV, 1, 63-65), Megasthenes (Arrian, Anab. VII, 1, 5-6; 2, 2-4) and Philostratus (Vit. Apol. II, 33) all of which illustrate (with notorious differences within their content) the same episode: the supposed encounter between Greeks and ascetic peoples from India at the time of Alexander the Great's conquest of the Persian Empire.

After comparing the data provided by the above-mentioned authors with India's most representative texts of legal, religious, and philosophical literature, the probable causes of the above-mentioned differences have been investigated.

Los primeros testimonios de la India en Occidente

El contacto entre Grecia y la India comienza a través de Persia. En el siglo V a.C. Darío, tras haber conquistado y anexado a su vasto imperio el N.O. de la India y parte de la cuenca del río Indo, ordena a Esquilax de Carianda - navegante griego entonces a su servicio- explorar las zonas conquistadas. Así, después de treinta meses de navegación, Esquilax se convirtió en el primer griego que haya unido por mar, la India con Egipto. Gracias a las Memorias que habría escrito de ese viaje inaugural, aparece la India en el horizonte geográfico griego.

De dichas Memorias, nada ha llegado a nuestros días más que la posible utilización que pudieron haber hecho en primer lugar, Hecateo de Mileto y, más tarde, Heródoto, para configurar su imagen de la India: una tierra fabulosa, en la que lo extraordinario era posible, tanto como en cualquier otra región de los extremos, como la de los escitas, o los etíopes. Se podría decir, entonces, que hasta mediados del siglo V a.C. la imagen occidental de la India se presentaba un tanto difusa, con pocas marcas que la distinguieran de otras tierras lejanas (Tola y Dragonetti, 1987).

Una nueva figura aparecería en el horizonte, para generar con su relato la imagen de una tierra distinta, que por sus características se recortara del bloque de las tierras marginales: Ctesias de Cnido. Señalado como el mayor responsable de la visión fantástica que Occidente haya generado sobre la

India, Ctesias fue, desde su época, una de las figuras más controversiales (Vofchuk, 1981- 1982).

A pesar de haber caído prisionero de los persas, Ctesias consiguió alcanzar una posición destacada en la corte, al desempeñarse como médico personal de Artajerjes II. a quien, según Jenofonte (Anabasis, I, 8, 27) habría curado de una herida generada en ocasión de la batalla de Cunaxa. Debido a estas circunstancias, habría tenido la posibilidad de recoger valiosísimos datos de carácter histórico y etnográfico que hubiera podido volcar en sus obras. Sin embargo, no se orientó hacia la presentación de un informe erudito o una descripción objetiva de los hechos, sino por el contrario, hacia una presentación fabulosa. A ello se debe la fama de escritor mendaz, que le han hecho incluso sus coetáneos como Aristóteles (Hist. Anim. II,1; III,22, etc.) y alimentaron más adelante Estrabón (Geogr. I, 2,35 y XI,6,3) y Luciano (Ver. Narr. I,3), entre otros.

A las “maravillas” de Ctesias se le atribuye, como valor adicional, nada menos que el haber incitado los deseos de Alejandro Magno de conocer la India.

Cuando Alejandro conquista el Imperio Persa y toma posesión de parte del N.O. de la India y la cuenca del Indo, las relaciones entre India y Grecia comienzan a ser intensas.

Diversas áreas del conocimiento se enriquecieron con los aportes de los especialistas que Alejandro había llevado consigo en su expedición: la geografía, la zoología, la botánica, la filosofía, etc. Sus compañeros de viaje –Onesícrito, Nearco, Jares, Aristóbulo, Cleitarco– han dejado testimonio de sus experiencias, en obras de las que hoy sólo quedan reproducciones fragmentarias de terceros. Con todo, buena parte de los datos por ellos provistos han alimentado siglos de literatura, han constituido las bases, junto con la obra posterior de Megasthenes, de la imagen grecorromana de la India.

Tres han sido sus ejes fundamentales:

1. La sabiduría: encarnada en una parte de la sociedad india: los gimnosofistas, sofistas, brahmanes, sarmanes, filósofos o ascetas, según denominaciones cambiantes otorgadas por Heródoto (Hist. III, 100), Onesícrito (Estrabon, Geogr. XV, I, 63-65), Aristóbulo (Estrabon, Geogr. XV, I, 61), Nearco (Estrabon, Geogr. XV, I, 66), Megasthenes (Estrabon, Geogr. XV, I, 59-60), etc.

2. La riqueza: evocada en las frecuentes referencias al oro indio, la plata, el marfil, las perlas, etc. por figuras como Heródoto (Hist. III, 106, 94) , Jenofonte (Ciropaedia, II,4.7; III,2.25; VI, 2.1), Virgilio (Aeneid. XII, 67; Georg. I, 57), Horacio (Epist. I, 6, 6-7; Carm. I, XXXI, 6 y III, XXIV, 1-2), Tibulo (Eleg. II, 2. 15-16; IV, 2, 19-20) y Propertio (Eleg. III, 13, 5).

3. Lo maravilloso: generado sobre todo – como ya se dijo- por la obra de Ctesias de Cnido (Focio, Bib. 45 a – 49 b).

Estos rasgos coinciden con el topos de la literatura etnográfica griega que consiste en situar lo más grande, lo mejor, lo extraordinario, lo monstruoso, etc. en los márgenes del mundo conocido.

Fragmentos seleccionados

Abordaremos un tema vinculado al primero de los ejes citados, esto es, el de la sabiduría de la India, más concretamente, nos concentraremos en el supuesto primer diálogo intercultural que tuvo como protagonistas a los

miembros del ejército de Alejandro y un grupo de sabios indios. Analizaremos tres versiones de este episodio: la de Onesícrito, reproducida por Estrabón (Geogr. XV,1,63-65), la de Megasthenes , reproducida por Arriano (Anab. VII,1, 5-6; 2,2-4) y la de Filóstrato (Vit.Apoll. II,33)

a. Onesícrito

Se poseen muy pocos datos como para poder precisar el lugar y la fecha de nacimiento de Onesícrito. Las probabilidades indican que habría nacido en Astipalea alrededor del 375 a.C. En cuanto a su formación se lo sitúa como un discípulo del filósofo cínico Diógenes (Estrabon, Geogr. XV,1.65).

Sin duda, lo que ha ubicado a Onesícrito en un lugar especial en la historia, fue su desempeño en la expedición de Alejandro Magno al Asia. En carácter de timonel de la nave real estuvo bajo el mando de Nearco, el almirante, compañero y hombre de confianza de Alejandro. Como ya adelantamos, tanto Onesicrito como Nearco dejaron testimonio de este viaje, encarnando dos posturas, dos estilos, totalmente distintos. Nearco, a quien Alejandro había encargado la elaboración de un informe minucioso de todo lo hallado a su paso durante la expedición, ha elaborado un producto sobrio y mesurado. Onesícrito, el literato, amante de lo maravilloso, de lo exagerado, considerado uno de los grandes aduladores de Alejandro (Estrabon, Geogr.XI, 5.5 y XV, 1.9), compuso una obra mucho más rica desde el punto de vista literario, en la que hizo uso de sus ideales filoóficos, pero más dudosa, desde la verdad histórica. Así, de sus propios coetáneos ha surgido su fama de escritor mendaz como lo prueba el informe oficial de Nearco, que sale a la luz con posterioridad al de Onesicrito, con el propósito de desmentir sus afirmaciones.

A pesar de lo antedicho, sus informes fueron utilizados – no pocas veces con un espíritu fuertemente crítico- por Megasthenes, Estrabón, Plinio, Plutarco y Arriano.

Reproducimos a continuación una versión del fragmento a analizar:

El encuentro con los ascetas (Estrabón, Geogr. XV,1,63-65)

Onesícrito dice que él mismo fue enviado a dialogar con los sofistas, pues Alejandro había escuchado que esos hombres pasaban la vida desnudos y ponían especial cuidado en la perseverancia, se los consideraba muy honorables, que no iban adonde se encontraban otros cuando eran llamados, sino que los invitaban a acercarse a ellos, si querían participar de algo de lo que ellos hacían o decían. En tal circunstancia, puesto que a Alejandro no le pareció conveniente ir (él mismo) hacia ellos, ni obligarlos a hacer involuntariamente algo contrario a sus costumbres ancestrales, Onesícrito dice que él, en persona, fue enviado.

(También dice) que había encontrado, a veinte estadios de la ciudad, a quince hombres, cada uno en diversa postura, de pie o sentados, acostados, desnudos, sin moverse hasta la tarde y que luego volvían a la ciudad; que lo más difícil de todo era soportar el calor del sol, a tal punto intenso, que ninguna de las otras personas soportaba fácilmente caminar sobre la tierra, con los pies desnudos, durante el mediodía.

(También dice) que había conversado con uno de ellos, Kalanos, el cual acompañó al rey a Persia y murió, según las costumbres ancestrales, en una pira funeraria; que lo había hallado yaciendo sobre piedras y que, al acercarse para dirigirle la palabra le dijo que había sido enviado por el rey para conocer sus doctrinas y luego transmitírselas, que si él no tenía ningún inconveniente estaba listo para escucharlo y que Kalanos, al verlo usando casaca, capa y calzado, riéndose le dijo : “En tiempos antiguos, todo estaba lleno de cebada y trigo como ahora de polvo, corrían fuentes, unas de agua, otras de leche y de miel, otras de vino y algunas de aceite. Los hombres se llenaron de soberbia por su abundancia y sofisticación. Zeus, desagradado por el estado de las cosas, hizo desaparecer todo y sometió la vida al trabajo. Al reaparecer la moderación y todas las demás virtudes, de nuevo volvió la abundancia de bienes. La actual situación está próxima a la

hartura y la soberbia y, es posible que se produzca la desaparición de todas las cosas”

Después de haberle dicho esto, le ordenó que si quería escuchar sus enseñanzas que se quitase las vestimentas, yaciera desnudo sobre las piedras y participase de sus palabras; y que, mientras él dudaba, Mandanis, que era el más sabio y más anciano de los dos increpó a Kalanos como arrogante y, culpando a la soberbia de estas cosas, dijo que él alababa al rey porque, gobernando un imperio tan grande, aspiraba a la sabiduría y que veía sólo a él armado y filosofando; y que lo mejor de todo si pensasen sabiamente aquellos que tienen el poder de persuadir a comportarse sensatamente y de obligar a los que no están dispuestos; y que, se le debería disculpar si, dialogando a través de tres intérpretes que, a excepción de la lengua nada comprenden más que la mayoría, no quedara demostrada la ventaja de su enseñanza, porque sería lo mismo que alguien pidiese que el agua corra pura a través del lodo.

Onesícrito también dice que ellos habían investigado muchas cosas concernientes a la naturaleza y, en especial, a los presagios, las lluvias, las sequías, las enfermedades y que, cuando iban a la ciudad se dispersaban por las plazas y, si encontraban a alguien que les ofrecía higos o uvas, aceptaban el regalo, si era aceite lo vertían sobre su cuerpo y se frotaban y que, todas las casas ricas se les abrían, incluso los gineceos y que, al entrar en ellas participaban de las comidas y las conversaciones; que ellos consideraban a las enfermedades del cuerpo como algo vergonzoso y el que sospechaba que poseía alguna enfermedad, se suicidaba por medio del fuego, tras haber preparado la pira funeraria se sentaba sobre ella y ordenaba que la encendieran e inmóvil se consumía.

Nivel de autenticidad de los datos

El fragmento en cuestión -supuesta reproducción de los diálogos que Onesícrito habría tenido con Calanos y Mandanis- constituyó hasta su época la exposición más detallada, que se hubiera brindado a Occidente, sobre los brahmanes, sus creencias y costumbres. El mismo nos plantea numerosos temas de análisis, el primero de los cuales se refiere a la autoatribución, por parte de Onesícrito, de su papel protagónico en el hipotético diálogo – tema sobre el que volveremos más adelante- y la exposición de las causas que habrían motivado el ejercicio de dicho rol: el interés de Alejandro por conocer las doctrinas de los sabios indios, la costumbre de éstos de no trasladarse hacia diversos lugares para difundirlas, el respeto de Alejandro por dichas costumbres y , al mismo tiempo, la inconveniencia de su acercamiento en forma personal, por lo cual habría optado por el envío de un emisario.

En cuanto a sus referencias a las creencias de los sabios indios, a menudo, y quizá con cierta ligereza, se las ha considerado como producto de una interpretatio graeca. Sin embargo, examinadas a la luz de los textos sánscritos pertinentes, esta consideración debería, por lo menos, relativizarse.

Algunos datos generales como la desnudez, la resistencia, la perseverancia, la sencillez, el respeto por la naturaleza o los hábitos alimentarios, no resultan extraños en la descripción de la vida de un brahman que transita por la etapa del ascetismo.

La desnudez, si bien ha sido una costumbre que se ha ido perdiendo con el tiempo (Apastamba DharmasUtra, II,9.21,11-12), era muy común entre los ascetas védicos. Tanto impacto ha causado esta costumbre que los griegos han generado el término “gimnosofistas” esto es, sabios desnudos, para referirse a ellos. En cuanto a la resistencia física y la austeridad, en la literatura sánscrita abundan ejemplos como prescripciones alimentarias

que prohíben a los ascetas comer otra cosa que no sean frutos u hojas caídas espontáneamente de los árboles, etc.

De la figura de Calanos se podría decir que fue el primero de los ascetas con el que Onesícrito habría entablado un diálogo y el único que habría accedido a acompañarlo, para transmitir su sabiduría, que habría estado en Pasargadas alrededor de dos años enseñando su doctrina a discípulos como el futuro rey Lisímaco (Arriano, Anab. VII, 2.4) hasta que, sintiéndose enfermo, coherente con los principios que también expone Mandanis, decide poner fin a su vida mediante la autocreación. Los detalles de la misma han sido narrados con diferencias tales, que el mismo Estrabón lo cita como un paradigma del desacuerdo entre los historiadores (Geogr. XV, 1.68). Así el espectro va, desde que se dejó consumir lentamente por las llamas, en una muestra de autocontrol difícil de igualar (Luciano, De morte peregr. 25) hasta que se arrojó a la pira funeraria, casi ostentosamente (Cares de Mytilene en Aten. Deip. X, 437 a).

Lo cierto es que su fama cundió tan rápidamente incluso entre sus contemporáneos, que Nearco lo menciona como ejemplo de brahmán dedicado a actitudes especulativas y en un texto de Clearco (Flavio Josefo, Contra Ap. I,22,179) como nombre genérico de los ascetas-filósofos se utiliza el término “ kalanoi”

En el diálogo que entabla con Onesícrito el tema de las “edades del mundo” ocupa un lugar preponderante y recuerda más a la tradición cultural griega que a la india. En efecto, el cronista pone en boca de Calanos además de la referencia a la expulsión de una Edad de Oro, por la ira de Zeus ante la conducta de los hombres, la posibilidad de una restauración de la abundancia inicial, como consecuencia de un reestablecimiento de las virtudes.

En los PurAnas se reconoce la existencia de cuatro edades, que reciben los nombres de Krita, TretA, DvApara y Kali Yuga respectivamente, cada una de ellas con duración y características propias. Desde Krita Yuga, la era de

la virtud eterna, ésta ha ido decreciendo hasta llegar a Kali Yuga, la era de las calamidades, la disolución final, pero a diferencia de lo narrado por Onesícrito, no hay posibilidad de retorno a un nivel áureo en plena edad férrea.

Se podría concluir entonces que, en la teoría de las “cuatro edades” puesta en boca de Calanos, si bien habría una base india, ésta ha sido modificada según los ideales cínicos y la tradición cultural griega.

En relación al pasaje que tiene como protagonista a Mandanis, el más anciano de los ascetas, se ha visto un exponente de la incoherencia de Onesícrito con sus ideales cínicos, opuestos a la monarquía, en pro de otros menos loables, como la adquisición de notoriedad y poder en la corte del rey (Albadejo, 2005, p. 76).

Nuevamente en el reproche de Mandanis a Calanos (Bosworth, “Calanus”, pp 184-187) y la alabanza hacia Alejandro, se ha visto sólo resonancias platónicas (Rep. V,4.2) y no se ha tenido en cuenta que el tema del rey-filósofo aparece en la India, desde tiempos remotos, como lo prueba la literatura legal. Así, la noción de que el rey debe poseer los conocimientos necesarios como para ejercer una cautelosa protección de sus súbditos, hacer observar el cumplimiento de los deberes propios de cada casta, auspiciar la enseñanza, cuidar la honra, etc. aparece, por ejemplo, en diversos párrafos de ViSNU SmRti.

También se ha considerado que los principios expuestos por Mandanis – el objetivo de alejar al alma del placer y el dolor y el cultivo del esfuerzo, para enriquecer la comprensión y así poder hacer y recomendar el bien a los demás- han sido una transposición del pensamiento cínico a los sabios de la India. Quizá fuera más atinado pensar en una coincidencia de principios, pues no se puede desconocer que, desde los inicios del Brahmanismo, para alcanzar la meta deseada de unión del principio individual (Atman) con el principio universal (Brahman), se apela al conocimiento intuitivo, místico,

conseguido en base a la represión de los procesos mentales, al desapego, al esfuerzo, al ascetismo.

Por último, la disculpa de Mandanis, por la calidad de la transmisión de sus enseñanzas, a través de intérpretes, está ampliamente justificada por principios fuertemente arraigados en la cultura brahmánica. El conocimiento de lo sagrado, debía ser transmitido con absoluta fidelidad, sólo en la lengua sagrada -el sánscrito- de brahmán a hijo varón o a discípulo o iniciado, capaz de practicar la autorestricción, la concentración, capaz de tener serenidad mental. La violación a este principio implicaba la expulsión de la casta a la que se pertenecía por nacimiento.

En suma, por lo menos en lo que a los fragmentos recientemente analizados, lo que se nos presenta como realmente exagerado es el juicio occidental que atribuye a distorsión lo que debería atribuir a coincidencia. Es verdad que hay influencia del pensamiento propio, en variada cantidad y calidad, como necesariamente la hay en toda observación de “el otro”, pero también hay observación y reproducción atinada de “otra realidad”

b. Megasthenes

De la vida de Megasthenes se sabe, en verdad, muy poco. Nada se puede decir con precisión ni de su lugar de nacimiento, ni de la fecha en que éste se habría producido, tampoco la de su deceso, ni la de su estadía en la India.

Una aproximación se puede lograr a partir de las menciones de Arriano y Estrabón acerca de su contemporaneidad con Seleuco Nicator, con Sibirtio, sátrapa de Arachosia y con Chandragupta.

Durante los siglos XIX y XX, casi todos los investigadores coincidieron con Schwanbeck en que Megasthenes fue enviado, como embajador de Seleuco Nicator, a la corte de Pataliputra, capital del Imperio Maurya. Allí se habría negociado el intercambio de las provincias orientales, por unos

500 elefantes de guerra que le proporcionaría Chandragupta a Seleuco, para enfrentarse con Antígono Monoftalmo. Según esta hipótesis Megasthenes habría estado en la India hacia el 303 a.C. aproximadamente (Vofchuk, 1999, 2005^a, 2005b; Zambrini, 1982, 1983, 1985).

Una nueva hipótesis aparece a mediados de la década de 1990, la de Bosworth, quien basándose en su lectura de un fragmento de Arriano (Ind. V, 3), en el que Megasthenes sostiene haberse entrevistado con Chandragupta y con Poro, propone una fecha muy anterior a la de Schwanbeck, esto es alrededor del 320 a.C., ya que Poro había sido asesinado hacia el 319 a.C.

Lo seguro es que escribió una obra voluminosa, dividida en cuatro libros, que contenía material geográfico, filosófico, etnográfico, arqueológico, mitológico, etc. de gran valor, que se ha perdido y se conoce por las reproducciones de Estrabón, Arriano, Diodoro y Plinio, entre otros. En ella, habría completado los datos aportados por los compañeros de Alejandro, con observaciones propias, efectuadas en regiones de notable importancia, que aquellos no habían explorado. Así, una de las más grandes novedades fueron sus aportes sobre la parte oriental de la India, bañada por el Ganges, cuyo curso pudo contemplar en su ruta hacia Pataliputra.

Megasthenes comunica que el Ganges es un río mucho más importante que el Indo y con esta afirmación, dado que sus antecesores habían manifestado que el Indo era muy superior al Nilo, Megasthenes utiliza el recurso de la autopsía -muy valorado entre los etnógrafos griegos- no sólo para describir los hechos vistos por sus propios ojos, sino también para desacreditar a informantes anteriores a él, carentes de dichos datos.

No pocas son sus contribuciones a la generación de la imagen de la India como una tierra ideal, con un clima y una fertilidad inigualables, así como al refuerzo de una historia mítica de la India, vinculada a la presencia de Dioniso (Diodoro, Bib. Hist. II, 39,1-4) y Heracles (Arriano, Indica, V, 10-13; VIII, 4-10; IX, 1-3), antes de la llegada de la expedición de Alejandro. En

efecto, basándose en los relatos de los cronistas del macedonio que atribuyen al propio Dioniso la fundación de Nisa antes de su regreso a Grecia, Megasthenes refiere que sólo Dioniso y Heracles pudieron conquistar la India antes de Alejandro, es decir Alejandro había sido el primer humano capaz de realizar esa gesta. Por otra parte, completa la imagen idealizada de la India, con la mención de que nunca sus habitantes habían intentado expandirse o invadir otras tierras, debido a su respeto, tolerancia y enorme sentido de la justicia, cualidad que ya había sido referida antes por Ctesias de Cnido.

Si en algo han sido especialmente valiosos los aportes de Megasthenes al conocimiento occidental de la India, es en el área de la descripción de su sociedad. Aunque con errores notorios, la provisión de datos sobre educación, ritos, ceremonias, creencias, etc. ha sido más importante que la de sus predecesores.

Uno de los temas más mencionados ha sido el de su errónea división en siete castas, teniendo en cuenta las ocupaciones profesionales y sus obligaciones tributarias, más que la división real en cuatro castas: brahmaNa, kSatriya, Vaishya y ShUdra, vigente en su época. La primera de las siete castas era la de los sabios -sobre la que volveremos más adelante- poco numerosa pero muy prestigiosa, sobre ella recaía la celebración de los sacrificios y la realización de las predicciones; la segunda era la de los campesinos, encargados del cultivo de la tierra y exentos de asistir a las guerras; en la tercera estaban los pastores y cazadores nómades y en la cuarta los artesanos y comerciantes. Todos los miembros de estas tres últimas castas estaban obligados a pagar tributo. No sucedía lo mismo con los miembros de la quinta casta o guerreros, la sexta constituida por inspectores y la séptima, por consejeros y asesores de la autoridad vigente. A esta enumeración Megasthenes le agrega dos datos: la connubialidad, esto es la obligación de contraer matrimonio entre miembros de la misma casta y la imposibilidad de ejercer una actividad propia de una casta diferente a la de la propia pertenencia.

Como ya adelantamos, haremos especial hincapié en la descripción efectuada sobre los miembros pertenecientes a la casta de los sabios, reproducida por Estrabón en los fragmentos 59 y 60 del libro XV de su Geografía:

Megasthenes hace otra división en lo que respecta a los filósofos y refiere que hay dos clases, a una de las cuales llama brahmanes y a la otra sarmanes. Dice que los brahmanes gozan de mayor reputación, pues se comportan más de acuerdo con sus dogmas; que ya desde la concepción en el vientre materno tienen como protectores a hombres doctos que se acercan a la madre y el hijo aún no nacido para lograr, con fórmulas mágicas un buen nacimiento, pero, en verdad, para dar recomendaciones sensatas y consejos y que se considera que las mujeres que los escuchan con gran placer son más afortunadas en sus alumbramientos y , después del nacimiento, diferentes personas, unas tras otras, se suceden en el cuidado de los niños, quienes reciben mejores maestros a medida que avanzan en edad.

Asimismo dice que los filósofos viven en el bosque, delante de la ciudad, llevan una vida sencilla, duermen sobre camas de hierbas o pieles de animales, se abstienen de comer carne y de los placeres amorosos, se dedican a escuchar discursos serios y los comunican a quienes desean escucharlos. Los discípulos tienen prohibido hablar, escupir y toser, si lo hacen son expulsados ese día de su grupo, por considerarse que carecen de control sobre ellos mismos.

Tras haber vivido así durante treinta y siete años, cada uno se retira hacia sus posesiones, viven una vida más libre, usan tejidos de lino y adornos de oro, con moderación, comen carne de animales que no ayudan al hombre, se abstienen de lo agrio y lo picante, se casan con muchas mujeres para tener muchos hijos, pues de muchos hijos surgirían muchos beneficios, dado que como no tienen esclavos se proveen de la ayuda de los hijos.

También dice Megasthenes que los brahmanes no hacen filosofía con las mujeres que son sus esposas, pues consideran que si éstas se volvieran corruptas, harían accesible a todos conocimientos no permitidos y, si se volvieran sabias, abandonarían a sus esposos porque ninguna persona que desprecie por igual el placer y el trabajo, la vida y la muerte, querría estar sometida a otra. Así, pues, el virtuoso y la virtuosa son semejantes.

Dice además que la mayoría de las conversaciones gira en torno de la muerte, pues ellos consideran que la vida terrena es como la de un bebé en el vientre materno y la muerte es, para los que dedicaron su vida a la sabiduría, el nacimiento a una vida verdadera, la vida feliz, y se preparan para la muerte por medio de ejercicios. También que nada de lo que les sucede a los hombres es bueno o malo, pues lo que a unos aflige a otros alegra y que ambos tienen concepciones similares a los sueños.

En cuanto a sus opiniones acerca de la naturaleza dice que los brahmanes revelan simplicidad dado que confían en mitos y de muchos temas opinan igual que los griegos, consideran que el cosmos es engendrado y perecedero, que es esferoide, que el mismo dios que lo creó lo gobierna, que los primeros elementos de todas las cosas son variados, pero el agua lo es de toda la creación y además de los cuatro elementos hay un quinto del cual están compuestos el cielo y los astros, que la tierra está en medio de todo, que utilizan mitos, como Platón, acerca de la inmortalidad del alma, los juicios del Hades, etc. Esto dice acerca de los brahmanes. (XV,1, 59)

Como se deduce de la lectura del fragmento recientemente citado, Megasthenes enuncia la existencia de una división en dos clases de filósofos: brahmanes y sarmanes y se dedica en fragmentos, que Estrabón reproduce consecutivamente, a describir sus características. El suyo es el primer relato detallado de la vida de los brahmanes que se brinda a Occidente. Nos referiremos solamente a algunos puntos que revelan un notable grado de sutileza a la hora de registrar sus observaciones:

a. Ceremonias que acompañan la vida de un brahmán desde su concepción hasta su muerte.

A pesar de que no hay una mención específica del término a lo que se está aludiendo es a los SaMskAras o ritos o ceremonias tradicionales de carácter doméstico, que acompañan la vida del individuo. Dichos SaMskAras se hallan codificados en los GrhyasUtras o manuales que contienen aforismos domésticos y que proveen abundantes detalles sobre los rituales relativos a las diferentes ceremonias : previa a la concepción, ceremonias varias durante el embarazo para procurar una descendencia masculina, para ausentar posibles ataques de malos espíritus, para procurar un parto exitoso y, una vez producido el nacimiento, ceremonias que van acompañando cada proceso de la vida del bebé, como la atribución de un nombre, la ingesta del primer alimento sólido, la primera tonsura, etc.

b. Etapas en la vida de un brahmán.

Nuevamente diremos que, a pesar de no hacer mención específica del nombre, hay una clara referencia al tema de los Ashramas o etapas en que, según la literatura legal hindú, estaba dividida la vida de un brahmán. Megasthenes describe rasgos característicos de la vida de los que transitan por el estadio de vAnaprastha o sea ascetas habitantes del bosque, de los que transitan por el estadio de brahmacarya o estudiantes y de los que transitan por el estadio de gRhashta o padres de familia. Su pintura coincide con las prescripciones halladas, entre otros manuales de literataura legal, en el Código de Manu.

c. La posición de la mujer.

Uno de los fenómenos culturales que señala Megasthenes es la costumbre de la poligamia, documentada ya en la India desde la época védica; el otro, la exclusión de la mujer- esposa de la participación en los diálogos filosóficos. No sólo constata un hecho sino que explica las causas: si la mujer fuera impura –tal como lo prescriben las leyes de Manu (IX, 18) -

tendría prohibido el estudio de los Vedas y si no lo fuera, no se sometería a la voluntad masculina. En otro fragmento referido al subgrupo de los sarmanes Megasthenes menciona a otro grupo de mujeres, no esposas, sino ascetas que sí participan en el quehacer filosófico.

d. Principios doctrinarios.

Megasthenes se refiere al lugar eminente que ocupa el tema de la muerte en las reflexiones de los brahmanes y a las prácticas a las que se someten para estar preparados para la misma. Resultan claras aquí las alusiones al tema del saMsAra, a la meta de poner fin a la cadena de reencarnaciones y a la utilización del método yóguico como entrenamiento.

Lo que no resulta creíble es su atribución al pensamiento brahmánico de concepciones relativistas respecto de la realidad. El comentario acerca de que nada de lo que le sucede a los hombres es bueno o malo, que lo que a unos aflige a otros alegra y que ambos tienen concepciones similares a los sueños debería interpretarse más como una trasposición del pensamiento griego, que como una exposición doctrinaria del brahmanismo. Tal vez haya habido, por parte de nuestro autor, cierta confusión a partir de la actitud de desapego, de imperturbabilidad, de represión de los procesos mentales lograda mediante el método yóguico.

Más acertadas parecen sus afirmaciones acerca de que los brahmanes utilizan mitos, como Platón, para expresar sus doctrinas. Efectivamente tanto en los Vedas, los BrAhmanas, las Upanishads o los PurANas numerosos principios doctrinarios están encarnados en mitos, no siempre coherentes entre sí.

Posiblemente su estancia como embajador le habría proporcionado una ventaja comparativa respecto de los cronistas de Alejandro, que estuvieron sólo de paso y con poco tiempo para dedicarlo a temas no directamente vinculados a sus intereses estratégicos.

Sólo nos detendremos ahora, en su versión del episodio que nos ocupa y que se conoce –como se anticipó– por reproducción de Arriano Anab. VII, 2-4.

“Megasthenes afirma que, cuando Alejandro llegó a Taxila, vio a unos sabios indios que yacían desnudos y , surgió en él el deseo de que alguno de esos hombres lo acompañara, puesto que admiraba su perseverancia . Sin embargo, el más viejo de los sabios, llamado Dandamis, no sólo se negó a hacerlo sino que se los prohibió a sus discípulos. También le manifestó que él era tan hijo de Zeus como el rey, que no envidiaba ni necesitaba nada de lo que pudieran ofrecerle. A pesar de estas manifestaciones de Dandamis, uno de los ascetas, llamado Calano, se habría revelado y habría accedido a acompañar a Alejandro. Este hecho fue sumamente censurado por sus compañeros, quienes lo acusaron de no tener control sobre sus deseos, de abandonar la felicidad que le daba el cumplimiento de su propio deber, para ponerse al servicio de otro”

Como es fácil de notar, en este fragmento, aparecen los mismos personajes que en el ya comentado de Onesícrito: Calanos, el sabio joven y un sabio más anciano llamado Dandamis, en el episodio recogido por Arriano y Mandanis, en el recogido por Estrabón. Claro está que esta no es la única diferencia entre ambos relatos.

Según Megasthenes, Alejandro, en persona, habría visto a los sabios desnudos. Según Onesícrito, tal encuentro no se habría producido de manera directa sino, a través suyo como embajador del rey, pues –como ya comentamos– Alejandro habría oído hablar de dichos sabios, cuyos principios deseaba conocer, pero para no contradecir las costumbres ancestrales de aquellos, que les impedían salir de su propio ámbito y tampoco acercarse él mismo, le habría encomendado esta tarea.

En el texto de Megasthenes el único discurso que se escucha es el del sabio anciano, en el de Onesícrito hay dos discursos, el del anciano, de carácter moderador y laudatorio respecto de Alejandro y el del joven

Calanos, de carácter increpante. Por el contrario en el fragmento de Megasthenes, el que parece menospreciar los usos y costumbres de los griegos es el anciano, quien manifiesta claramente su oposición a que cualquiera de sus discípulos acompañasen a Alejandro. En el hecho de que Calanos, tras abandonar a sus compañeros, se une a la comitiva griega coinciden los dos autores, aunque con una diferencia: la dura crítica que le hacen los otros gimnosofistas en el texto de Megasthenes, situación que no aparece descrita en el fragmento de Onesicrito. Dicha acusación alude a dos hechos de suma gravedad: la no posesión de autocontrol y el no cumplimiento del deber propio que le corresponde según su casta

c. Filóstrato

Veamos ahora una tercera versión de este supuesto encuentro de Alejandro con los “sabios de la India”. Esta vez nos remitimos a Filóstrato, quien en su novela biográfica sobre Apolonio de Tiana, narra el supuesto diálogo que, sobre el tema, éste habría sostenido con el rey Fraotes, en la ciudad de Taxila (Vita Apoll. II, 33).

Acerca del lugar y de la fecha de nacimiento de Filóstrato no hay demasiadas precisiones. Se supone que habría sido Atenas, entre el 160 y el 170 de nuestra era.

Según sus propias afirmaciones (VA 1, 3), la esposa de Septimio Severo, le habría encargado escribir la biografía de Apolonio de Tiana, filósofo y taumaturgo de principios de la era cristiana. Apolonio, profeta, hacedor de milagros, recorrería lugares como la India, en búsqueda del conocimiento y la sabiduría.

Al inicio de su obra, Filóstrato hace referencia a las fuentes por él utilizadas para su elaboración. De entre ellas se destaca el manuscrito de Damis de Nínive, compañero de viaje de Apolonio. En verdad, dado que es ésta la única referencia acerca de dicho manuscrito, se ha puesto en duda tanto su existencia, como la de su autor y se ha considerado que éste ha sido un

recurso literario, bastante común, usado por Filóstrato para darle mayor credibilidad a su relato. Lo que sí es seguro que, para su descripción del viaje de Apolonio a la India, habría utilizado todo el material provisto por sus antecesores, esto es Heródoto, Ctesias, los cronistas de Alejandro y Megasthenes, con cuyas afirmaciones había manifestado discrepancias de diverso grado.

Para citar sólo algún ejemplo de lo antedicho podríamos aludir a la asistencia de Apolonio y su compañero Damis al santuario de Dioniso en Nisa y, por consiguiente, al conocido tema de la presencia de Dioniso en la India. Dicho tema aparecería con los cronistas de Alejandro –según algunos- para comparar favorablemente sus hazañas con las de su antecesor mítico y continuaría con Megasthenes, entre otros. Filóstrato toma los datos de los mencionados autores y -como adelantamos- en parte los contradice.

En efecto, para los cronistas, Alejandro habría celebrado un festival en honor a Dioniso en el monte Mero, para Filóstrato, en cambio, los habitantes de Nisa le habrían manifestado a Apolonio que Alejandro no había escalado el monte, por temor a despertar la afición al vino entre sus tropas y sólo había celebrado un sacrificio al pie del mismo. En este sentido, entonces, Apolonio habría llegado adonde no lo habría hecho Alejandro. Claro está, esta no sería la única instancia superadora de Apolonio.

Tras haber cruzado el Indo, los viajeros son conducidos al palacio del rey Fraotes, en Taxila donde son hospedado según las leyes del lugar durante un lapso máximo de tres días.

El retrato de Fraotes que realiza Filóstrato es el de un rey-filósofo, que dialoga en lengua griega con su interlocutor y le confiesa que lo considera superior a él, puesto que, según su criterio, la sabiduría valía más que la realeza.

En el transcurso de un diálogo entre Apolonio y Fraotes, en el que éste le instruye acerca de la iniciación de un joven en la etapa de estudiante, Apolonio lo interroga acerca del encuentro de Alejandro con los brahmanes (V.A. II, 33), a lo que Fraotes responde que tal encuentro no habría existido, ya que los hombres con los cuales se habría entrevistado no eran brahmanes, sino oxídraces, un pueblo independiente y guerrero que, sin poseer suficientes conocimientos, hace alarde de su filosofía. Los verdaderos brahmanes se encontraban entre el Hífnasis y el Ganges, en una ciudadela a la que ni siquiera Dioniso ni Heracles habrían podido conquistar y a la cual Alejandro ni habría intentado arribar, por temor a los malos presagios.

Nuevamente, en un acto superador de las hazañas de Alejandro, Apolonio y Damis emprenden el viaje hacia el encuentro con esos brahmanes verdaderos y, al llegar a la orilla del Hífnasis -como para hacer bien notoria esa superación- se refiere la existencia de no sólo los conocidos altares erigidos por Alejandro para los dioses olímpicos, sino también de una estela de bronce con la inscripción "Alejandro se detuvo aquí". Tras el cruce del Hífnasis, acabada la zona conocida por los historiadores de Alejandro, Filóstrato se atreve a relatar un mundo ficticio, pleno de fantasía que recuerda las maravillas evocadas por Ctesias de Cnido.

Consideraciones finales

Las diferencias entre estos relatos saltan a la vista. Según Filóstrato no hubo diálogo entre griegos y brahmanes. Según Onesícrito él mismo fue el embajador de Alejandro ante los brahmanes, según Megasthenes no hubo tal embajador sino fue Alejandro en persona.

Otra diferencia notable es la postura del más viejo de los sabios. El Dandamis de Megasthenes parece tomar el papel increpante que en el fragmento de Onesicrito tenía Calanos, el Mandanis de Onesicrito elogia la sabiduría de Alejandro, el Dandamis de Megasthenes lo desprecia.

A lo antedicho habría que agregarle la aparición, en el texto de Megasthenes, de la censura por parte de los ascetas hacia la conducta de Calanos, actitud ausente en el texto de Onesicrito.

Al interrogante acerca de las posibles causas de estas diferencias se podría responder que:

a. Onesicrito deseaba mantener y acrecentar su poder en la corte de Alejandro, objetivo con el cual armoniza su actitud laudatoria hacia el macedonio, también deseaba difundir sus ideales filosóficos y reafirmar sus valores, resaltando las coincidencias con los valores de “ese otro” representado por el Brahmanismo.

b. Megasthenes, en cambio, había escrito su relato con posterioridad a la enérgica represión alejandrina a los intentos de sublevación de Sambo y Musicano, en la que habrían muerto unas ochentamil personas, muchos de ellos brahmanes, que habrían inducido al levantamiento.

El sentimiento de los sabios de Taxila, con los que Megasthenes habría tenido contacto, debía haber sido de condena hacia la actitud de Alejandro y , mucho más aún hacia la de su compañero Calanos, contraria a toda ortodoxia brahmánica. No había aquí lugar para ninguna alabanza al macedonio, mucho menos si se venía en tren de negociaciones, como era el caso de Megasthenes.

c. Filóstrato, que escribe su obra con la intención de demostrar que las acusaciones contra Apolonio eran infundadas, que Apolonio no era un brujo sino en verdad un gran sabio, quiso demostrar que su personaje, en su afán por adquirir la sabiduría de los indios, había superado al gran

Alejandro, y tras un largo y difícil viaje de carácter iniciático, había llegado más lejos, al lugar donde tendría contacto con los verdaderos sabios.

Para concluir podríamos decir, de una manera general, que el enunciado del otro es siempre un enunciado cultural, ideológico, que la imagen de la alteridad siempre sufre, aunque sea inconscientemente, el intento de reducirla a una imagen del sí mismo, a los propios estereotipos culturales. No sólo cada movimiento cultural imprime sus propios fines a los viajeros que envía más allá de su propio contorno geográfico, sino cada autor – como pretendimos demostrar en este trabajo- aunque representante de una misma cultura, genera su propia imagen del otro, en función de sus propias estrategias y objetivos. Así, Onesícrito, Megasthenes, Filóstrato, cada uno creó su propia versión de ese primer diálogo entre griegos e indios.

Referencias

Albadejo Vivero, M. (2005). La India en la literatura griega. Un estudio etnográfico. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

----- (2007). La imagen de los pueblos lejanos en la obra de Heródoto. Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, XLIII, 267-281.

Bosworth, A. B. (1988). Calanus and the Brahman Opposition. En Will, W. (Ed.). Alexander der Grosse: Eine Welteroberung und ihr Hintergrund. (pp. 173-203). Bonn: R. Habelt.

----- (1996) "The Historical setting of Megasthenes'Indica" .Classical Philology, 91 (pp. 113-127).

Dahlquist, A. (1996). Megasthenes and India Religion. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Karttunen, K (1981). "The reliability of the Indika of Ktesias". Proceedings of the Nordic South Asia Conference, Helsinki, Finnish Oriental Society.

----- (1986a). Graeco-India. A survey of recent work. *Arctos. Acta Philologica Fennica*, XX, 73.

----- (1986b). On the contacts of South India with the Western World in ancient times, and the mission of the Apostle Thomas. *South Asia Religion and Society* (pp. 189-204). London: Curzon Press.

----- (1987). The Country of Fabulous Beasts and Naked Philosophers. *India in Classical and Medieval Literature. Arctos. Acta Philologica Fennica*, XXI, 43.

----- (1989). *India in Early Greek Literature*. Helsinki: Finnish Oriental Society.

----- (1995a). The name of India. *Cracow Indological Studies*, I, 151-163.

----- (1995b). Early Roman Trade with South India. *Arctos. Acta Philologica Fennica*, 29, 81-91.

----- (1997). *India and the Hellenistic World*. Helsinki: Finnish Oriental Society.

Schwanbeck, E. (1966). *Megasthenis Indika*. Amsterdam: Hakket.

Smith, V. A. The Indian Travels of Apollonius of Tyana. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, (68) (1914), 329-44.

Tola, F. y Dragonetti, C. (2000). India, Grecia y Roma de Alejandro a Augusto. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXXVI, 5-25.

----- (1987a). India and Greece before Alexander. *Annals of the Bhandarkar Research Institute*, LXVII, I-IV, 159-194.

----- (1991). India and Greece. From Alexander to Augustus. Arora (ed) *Graeco-Indica Galanos Volume*, New Delhi, 119-149.

Vofchuk, R. (1981- 1982). Costumbres y creencias de los indios según Ctesias de Cnido. *Papeles de la India*, X – XI, 59 – 76.

----- (1982). Las costumbres y creencias filosófico-religiosas de la India según Herodoto de Halicarnaso. *Argos*, 6, 85-97.

----- (1985) Megasthenes y la religión de la India. *Centro de Investigaciones Filosóficas. Seminario de Indología. Buenos Aires*

----- (1986). Los informes de Onesícrito , cronista de Alejandro Magno, sobre la India. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXII, 187-202.

----- (1999). Los informes de Bardesanes sobre la India. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXXV, 299-312.

----- (2005a). Ctesias de Cnido y lo monstruoso en el imaginario greco-latino de la India. En Caballero de del Sastre, E; Rabaza, B. y Valentini, C. (Comps.). *Monstruos y maravillas en la literatura latina y medieval y sus lecturas* (pp. 279-288). Rosario: Centro de Estudios Latinos (UNR) – Homo Sapiens.

----- (2005b). *Budismo y mundo grecorromano*. Colección Textos y Estudios, Nº 3. Buenos Aires: Instituto de Filología Clásica. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Zambrini, A. (1982). Gli Indika di Megasthene. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, III, 12, 71-149.

----- (1983). Idealizzazione di una terra: etnografia e propaganda negli Indika di Megasthene. Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. *Atti del convegno di Cortona, Pisa-Roma*, 1105-1118.

----- (1985). Gli Indika di Megasthene II. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* III, 15, 781-853.

Fuentes griegas y latinas

ARRIANO. *Anabasis*. London: The Loeb Classical Library.

——— *Indica*. Paris: Les Belles Lettres.

ATENEO, *Deipnosophae*. London: The Loeb Classical Library.

CICERÓN. *Tusculanarum Disputationum*. London: The Loeb Classical Library.

——— *De divination*. London: The Loeb Classical Library.

DIODORO. *Bibliotheca Historica*. London: The Loeb Classical Library.

ESTRABÓN. *Geographia*. London: The Loeb Classical Library.

EUSEBIO. *Praeparatio Evangelica*. En Migne, *Patrologia Graeca*, XXI.

FILÓSTRATO. *Vita Apollonii*. London: The Loeb Classical Library.

FLAVIO JOSEFO. Contra Apiano. Paris: Les Belles Lettres.

FOCIO. Bibliotheca. Paris: Les Belles Lettres.

HERODOTO. Histoires. Paris: Les Belles Lettres

LUCIANO. De morte peregrini. Paris: Les Belles Lettres.

MEGASTHENES. INDICA: FRAGMENTA. ED. E.A. SCHWANBECK. BONN: SUMPTIBUS PLEIMESII. (1846)

PLUTARCO. Vita Alexandri. London: The Loeb Classical Library.

Q. C. RUFUS. Historiae Alexandri Magni. Paris: Les Belles Lettres.

Fuentes indias

Bhagavad GitA. Delhi: Motilal Banarsidass

BRhadAraNyaka Upanishad. Poona: Anandashrama.

ChAndogya Upanishad. Poona: Anandashrama.

GautamadharmasUtra. Poona: Anandashrama.

MANava-DharmashAstra. Manu's Code of Law. Oxford: Oxford University Press.

TaittirIya Upanishad. Poona: Anandashrama.

VasishThadharmashastra. Poona: Bombay Sanskrit and Prakrit Series.

IMAGINACIÓN Y LIBERTAD EN LA TRADICIÓN TÁNTRICA

Óscar Figueroa Castro

RESUMEN

Quizá como ninguna otra corriente religiosa nacida en suelo indio, la tradición tántrica convirtió la imaginación en un ingrediente esencial de un sinfín de prácticas, ritos y doctrinas. Los testimonios de una apropiación ritual y contemplativa de la imaginación salpican en particular las escrituras de dos importantes cultos tántricos desarrollados en la región de Cachemira entre los siglos VII y X, las tradiciones Krama y Trika. Estos cultos subyacen al movimiento que buscó integrar la antigua cosmovisión tántrica al debate filosófico indio. Debemos este logro sobre todo a dos pensadores, Utpaladeva y Abhinavagupta (siglos IX-X), cuya obra contiene una defensa de la imaginación con base no sólo en la praxis tántrica sino además en los postulados de la teoría literaria sánscrita (alañkāraśāstra). Con base en todos esos antecedentes y usando como pauta lingüística la noción de bhāvanā, la presente investigación busca llamar la atención sobre la centralidad de la imaginación en el discurso metafísico y soteriológico de Utpaladeva y Abhinavagupta. En última instancia, tal centralidad no sólo es inusitada dentro del horizonte filosófico indio, sino que posee un enorme potencial para el trabajo comparativo.

ABSTRACT

Perhaps like no other religious trend born in Indian soil, the Tantric tradition made imagination a basic ingredient of a number of practices, rites, and doctrines. In particular, the evidence of imagination's ritual and

contemplative appropriation permeates the scriptures of two important Tantric cults, the Krama and the Trika, both developed in Kashmir between the 7th and the 11th centuries CE. These cults underlie the movement that tried to integrate the ancient Tantric worldview into the Indian philosophical debate. Two thinkers in particular are responsible for this achievement: Utpaladeva and Abhinavagupta (9th-10th CE), whose work contains a defence of the imagination based not only on Tantric praxis, but also on the principles of Sanskrit literary theory (*alaṅkāraśāstra*). Taking into consideration all these elements, and using as linguistic criteria the notion of *bhāvanā*, this paper calls attention to imagination's centrality in the metaphysical and soteriological discourse of Utpaladeva and Abhinavagupta. Ultimately, such centrality is not only unusual within Indian philosophy; it also has great potential for comparative research.

Fervor ascético e imaginación en la India védica

Como es sabido, los primeros testimonios de prácticas contemplativas en la India antigua se remontan a la cultura sacrificial brahmánica. Al respecto es esencial la noción de *tapas*, cuya primera acepción es "calor". Aunque *tapas* suele traducirse como "ascetismo", en sentido estricto el ascetismo es una institución posterior, a veces incluso contraria a los ideales brahmánicos (Olivelle, 2003; Olivelle, 1993, caps. 2-4), y por lo tanto conviene ceñir su significado al horizonte sacrificial védico (Kaelber, 1989, p. 51). Así, aun cuando *tapas* puede conllevar ejercicios que bien podríamos calificar como ascéticos —castidad, ayuno, vigilia, abluciones, reclusión, votos de silencio, expiaciones, etc.—, todos ellos están comprendidos dentro de la idea básica de esfuerzo o fervor ritual, es decir, forman parte de los empeños que, en el contexto del sacrificio (*yajña*), supone sostener el orden cósmico, recibir y comunicar el conocimiento sagrado y, en última instancia, aspirar a alcanzar el mundo de los dioses. Empero, de mayor importancia para nuestros fines aquí es el hecho de que, asociado con el sacerdote inspirado o *ṛṣi*, el fervor ritual posee claras connotaciones

visionarias. Innumerables pasajes en el Ṛgveda, por citar la fuente más temprana (aprox. siglos XII-X a. C.), exaltan la figura del ṛṣi en virtud, por un lado, de su poder visionario y clarividencia, y, por el otro, debido a sus dotes para acumular calor. Otros pasajes hacen explícito el vínculo entre ambos dones: a través de su tapas, el ṛṣi puede incidir visualmente sobre la realidad, descubrir fuerzas ocultas o sobrenaturales: “Esto lo vi por medio de mi calor (tapas)”, declara un sacerdote tras contemplar en una visión el sacrificio primordial (Ṛgveda 8.59.6: tapasābhy apaśyam).

Así pues, generar y acumular calor se convierte en un medio para acrecentar o depurar la percepción, para ver más o con mayor intensidad, y, finalmente, para convertir la mirada en un poder creador que enriquece la realidad.

Ahora bien, la importancia de la vista es también la de la imagen, pues, ahí donde la visión domina necesariamente domina también lo visto (Elizarenkova, 1995, p. 16). Las fuerzas que subyacen a la creación cobran vida o salen de su ocultamiento en la forma de imágenes que el ṛṣi percibe con su temperamental mirada interior. El calor es pues una especie de fuerza incubadora de visiones e imágenes que dan consistencia a la realidad. Como es de esperar, el referente lógico de este ejercicio demiúrgico fue en un principio el sacrificio mismo, pues fue ante al fuego ritual, manantial esencial de calor, que ese ejercicio y el fervor que le es inherente poco a poco se fueron transformando, por la fuerza misma de su poder creador, en un evento más bien contemplativo. Los antecedentes de este énfasis se encuentran, desde luego, en la división cuaternaria de las funciones sacerdotales, según la cual un sacerdote, el sacerdote brahmán propiamente, debía supervisar la liturgia completa en silencio: mientras el hotṛ, el udgāṭṛ y el adhvaryu llevaban a cabo las tareas visibles, concretas, de recitar mantras, ofrecer oblacones y demás, el sacerdote brahmán realizaba todos estos actos mentalmente y, de ser necesario, corregía, también mentalmente, cualquier error (Renou, 1944, pp. 11-18; Mahony, 1998, pp. 120-121).

En suma, desde una época temprana, la cultura védica presintió que la celebración de un ritual interno era tan o más importante que el ritual físico externo. Como es de esperar, el tema fue recogido y explorado especulativamente por los teólogos del periodo de los Brāhmaṇas, vasto corpus que contiene las primeras reflexiones sobre el ritual. A manera de ejemplo puede citarse la construcción “imaginativa” o interiorizada del altar de fuego (agnicayana) que registran varios pasajes, en especial en el sexto libro del Śatapatabrāhmaṇa (Malamoud, 1996, pp. 58-62; Kaelber, 1989, pp. 36-38). Aquí, el altar es construido ya no sobre una base material exterior sino sobre la forma inmaterial de su visualización (Chenet, 1987, pp. 88-89). Con este giro puede decirse que la disposición fervorosa y visionaria del antiguo sacerdote inspirado acaba desplazando el altar sacrificial externo como vehículo de comunión. Hay pues un claro esfuerzo encaminado reconocer el poder de la imaginación (en este caso a través de la noción de saṅkalpa) para erigir mundos tan reales y complejos como el que habitamos cotidianamente, por ejemplo el vasto mundo “interior” del altar de fuego con sus miles de ladrillos de distintos tipos. La producción interior de imágenes es ahora el mesocosmos por el que el sacrificante (yajamāna) restituye la interrelación de los planos divino y humano alrededor del fuego. Así pues, la ciencia ritual o kalpa —de la raíz klp-, “formar”, “construir”, “generar”—, es al mismo tiempo, al menos en la sofisticada exégesis que hallamos en los últimos libros del Śatapathabrāhmaṇa, una ciencia sobre la creación imaginativa (saṅkalpa). Y viceversa: en un sentido amplio, la imaginación posee una dimensión ritual, la dimensión del fervor visionario del ṛṣi.

De entrada, esto significa que el paso del ṛṣi fervoroso a uno más contemplativo no supuso necesariamente un desprecio automático por la imaginación. Aunque tal vez menos extática y más interiorista, la visión siguió preservando un marcado componente estético-imaginativo. Esta tradición reaparecerá en los tantras.

Sin embargo, entre ambas tradiciones, en otros aspectos antagónicas, la India vio nacer ideales contemplativos más bien anti-imaginativos. Como es

de esperar, las nociones de tapas y poder visionario tuvieron que ser resignificadas a fin de obtener legitimidad y no caer en el olvido. Referir brevemente esa tradición introspectiva hostil al poder de la imaginación nos permitirá después apreciar mejor el importante lugar de la imaginación en los tantras.

La imaginación bajo sospecha en la India ascética y yóguica

Una vez que el movimiento ascético encabezado por eremitas y renunciantes acabó imponiéndose en el paisaje religioso de la India entre los siglos VI y IV a. C., el sacrificio fue interiorizado por completo en aras de una realización puramente gnóstica (jñāna). Soplan otros tiempos. Una inusitada animadversión contra el orden temporal (condensada en nociones como punarmṛtyu y saṃsāra) supuso asimismo una hostilidad contra la acción ritual (karma), de la cual dependía el devenir mismo de la creación en su infinita variedad. Desde luego, la redefinición crítica del ritual en pos de alternativas soteriológicas más eficaces a menudo desembocó en una actitud ambigua, a veces abiertamente derogatoria, respecto a la noción de tapas, íntimamente vinculada con el fuego sacrificial. Esto es tangible, como es de esperar, en la atmósfera especulativa de las Upaniṣads, a las que gradualmente fueron incorporados los ideales ascético-meditativos del renunciante, el nuevo héroe religioso. Los testimonios abundan. Tómese como ejemplo el siguiente en Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (3.8.10): “Quien ignora al imperecedero, oh Gargī, incluso si ofrece sacrificios y practica austeridades en este mundo por miles de años, nada obtendrá de todo ello” (yo vā etad akṣaram gārgy aviditvāsmiṃloke juhoti yajate tapas tapyate bahūni varṣasahasrāṇy antavadevāsya tad bhavati).

Desde luego, además de los pasajes que expresan dudas o rechazo, muchos otros testimonios indican un proceso de adaptación y asimilación. Redefinido como atributo de anacoretas y eremitas (e. g. Chāndogya

Upaniṣad 5.10.1-3), tapas dejó de ser lumbre abrasadora y danzarina para convertirse en flama inmóvil y apacible, asociada con la realización contemplativa del ātman, el nuevo Prajāpati, por definición inactivo e impersonal (e. g. Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1.4.1).

El giro vale por lo tanto para la dimensión visionaria e imaginativa del fervor ritual. Si bien en la atmósfera introspectiva del ascetismo anti-ritualista, la sabiduría sigue siendo concebida como una visión sobrenatural, hay sin embargo un claro movimiento de inversión por el que el ver queda subordinado al saber. La visión sirve ahora como metáfora del proceso contemplativo; el poder visionario se ha transformado en una concentración focalizada y excluyente. En un movimiento típico de las Upaniṣads, para ser conocimiento la visión debe quedar libre de cualquier contenido imaginativo tal como la diversidad debe reducirse a la unidad. Varias estrofas en la tardía Muṇḍaka Upaniṣad, quizá la que más virulencia exhibe contra el ritualismo védico, sintetizan este proceso de subordinación y regulación del poder visionario, y anticipan una tendencia que será decisiva para la historia de la imaginación en la India sánscrita. De entrada el texto presenta sus enseñanzas conforme a una división categórica entre sacerdotes y poetas inspirados, por un lado, y ascetas contemplativos, por el otro. Los primeros ven fórmulas védicas; los segundos al ātman imperecedero (Muṇḍaka Upaniṣad 1.1.5 y 1.2.1). Mientras los primeros declaran que “el fervor es conocimiento” (1.1.9: jñānamayaṃ tapaḥ), los segundos afirman:

Imposible aprehenderlo por medio de la vista, la palabra o algún otro sentido; tampoco a través del fervor (tapas) o el ritual. En cambio es [sólo] gracias al conocimiento que una persona que se ha vuelto pura puede ver al [ātman] indiviso mientras medita (Muṇḍaka Upaniṣad 3.1.8: na cakṣuṣā gṛhyate nāpi vācā nānyair devais tapasā karmaṇā vā | jñānaprasādena viśuddhasattvas tatas tu taṃ paśyate niṣphalaṃ dhyāyamāṇaḥ).

Aunque el texto concede que el conocimiento del ātman es un conocimiento visual, lo extraordinario de dicha visión radica no tanto en su

contenido sino en la ausencia de todo contenido e imagen (Muṇḍaka Upaniṣad 3.1.5-8). Como el antiguo ṛṣi, el nuevo meditador ha sido agraciado con una mirada portentosa, sólo que en este caso el prodigio obedece a que el objeto de esa visión no puede ser representado ni imaginativa ni poéticamente. La visión termina en la vastedad inefable del conocimiento puro; se hunde en el silencio envolvente de la meditación (dhyāna): es una visión sin imágenes y en ese sentido sin imaginación.

Ahora bien, la línea de desarrollo que va del poder visionario al fervor ascético y la meditación culmina en la práctica del yoga, cuyos orígenes deben ser cercanos en el tiempo, no casualmente, a la redacción de la Muṇḍaka Upaniṣad. Como es de esperar, por lo tanto, la apropiación yóguica del antiguo poder visionario y contemplativo hizo suya la actitud de sospecha contra cualquier contenido imaginativo. Al respecto es notable que dos de las palabras que cubren el campo semántico de lo que nosotros llamamos imaginación, a saber, pratibhā y bhāvanā, sean usadas en la literatura del yoga clásico con una carga más bien restrictiva. En lo que sigue me centraré en el caso de bhāvanā, pues éste será el término al que prestaré atención cuando lleguemos a la tradición tántrica.

Así, tanto en el Yogasūtra como en los principales comentarios a este texto, bhāvanā se emplea casi siempre en relación con un ejercicio continuo del intelecto encaminado a fijar la atención (e. g. Yogasūtra 1.28 y 1.33; también 2.33 y 2.34). El significado del término es por lo tanto muy cercano a lo que Patañjali entiende por dhāraṇā (Yogasūtra 3.2: deśabandhaś cittasya dhāraṇā, es decir, “el confinamiento de la mente a un sólo sitio”). La intensidad y la eficacia de esta concentración ininterrumpida se miden por su capacidad para aquietar el aparato psíquico revelando al fondo un sustrato también estático e imperturbable. El énfasis está pues en lograr una estabilidad mental sin contenidos. Por ejemplo, en Yogasūtra 2.2 leemos que el yoga de la acción (kriyāyoga), apto para aspirantes con un desarrollo intelectual poco pronunciado y por lo tanto dependientes de prácticas externas como el estudio de las escrituras (svādhyāya), tiene como fin la realización de samādhi-bhāvanā. Entendida al mismo tiempo

como concentración mental intensa y perseverancia, bhāvanā puede en este caso conducir a la meta del óctuple sendero yóguico (aṣṭāṅga), a la forma más elevada de meditación, caracterizada como una absorción sin contenidos, libre por completo de las “fluctuaciones de la mente” (cittavṛtti). En suma, sólo como introspección no imaginativa se justifica el uso de bhāvanā. No es difícil adivinar, entonces, que en el estado último la imaginación no tenga cabida, pues ella misma representa un tipo de fluctuación mental y en tanto tal es necesario trascenderla, sobre todo cuando está dirigida a realidades efímeras. Esto es lo que se infiere, por ejemplo, de Yogasūtra 4.25: “La visión extraordinaria surge una vez que cesa la contemplación (bhāvanā) de la realidad corporal” (Yogasūtra 4.25: viśeṣadarśina ātmabhāvabhāvanāvinivṛttiḥ). Condicionada por un absoluto inactivo, para la filosofía del yoga clásico bhāvanā es sólo un medio, nunca un fin en sí mismo; su poder se agota ahí donde los ideales de pureza recomiendan erradicar cualquier indicio de actividad, cualquier síntoma de una extrapolación de la libertad en clave inmanente. En este sentido, puede decirse que para Patañjali la imaginación es en última instancia un poder indeseable.

La imaginación ritual tántrica

Situada a la periferia del puritanismo brahmánico, la cosmovisión tántrica vino a redefinir el significado de bhāvanā. De manera implícita o explícita, conscientes o no de la trayectoria del vocablo, diversas prácticas e iniciaciones tántricas presuponen una actitud mucho más positiva respecto a bhāvanā. En particular, los testimonios de un uso yóguico-ritual de la imaginación salpican las escrituras de los dos principales cultos que dieron forma a la tradición tántrica en la región de Cachemira entre los siglos VII y XI aproximadamente: las tradiciones Krama y Trika.

En el caso de la primera, esto es tangible por ejemplo en los ritos de adoración (pūjā) que instruyen al yogui a concentrarse piadosamente en las distintas fases que dan identidad al poder creador de la diosa Kālī. Esas fases están representadas simbólicamente por ciclos de divinidades —de

donde el nombre krama, “secuencia”—, que el adepto debe recrear en el ojo de su imaginación. Así, conforme a un patrón que podemos llamar maṇḍalico, su atención debe desplazarse de la periferia hacia el centro en un movimiento continuo que se abisma en el núcleo insondable del cosmos y la subjetividad, la propia diosa Kālī en su aspecto inefable (anākhyā), por encima de los tres grandes procesos cósmicos (creación, permanencia y destrucción, respectivamente śṛṣṭi, sthiti y saṃhāra), para volver de nueva cuenta al mundo de la inmanencia. Esto es lo que encontramos en importantes escrituras como el Kramasadbhāva y la Kālikulapañcaśatikā, y, más tarde, en el Śrīkālīkāstotra, breve plegaria atribuida a cierto Jñānanetra (Sanderson, 2007, p. 411).

De manera similar, en el caso del culto Trika, diversas escrituras prescriben la ejecución de ritos e iniciaciones interiores, es decir, basadas en el poder de la imaginación. Por ejemplo, el Parātriṃśikā Tantra, probablemente redactado a principios del siglo IX, ordena al adepto instalar imaginativamente sobre un altar a la diosa Parā. El rito supone además establecer un vínculo, también imaginativo, entre las diferentes porciones del altar y el ídolo con ciertos fonemas, y, finalmente, hacer oblaciones de flores (Parātriṃśikā Tantra 26-32).

Una segunda fase de este énfasis en la contemplación imaginativa se puso en marcha una vez que la práctica de visualizar fue abstraída de su contexto iniciático y ritual, para servir, en sí misma, como un mecanismo que puede aplicarse en cualquier situación con los mismos resultados. El testimonio más explícito de esta resignificación de la noción de bhāvanā lo ofrece, también dentro de la tradición Trika, el Vijñānabhairava Tantra, otro texto del siglo IX. Aunque la recepción académica de esta obra ha agrupado sus enseñanzas bajo la etiqueta de dhāraṇā, ello resulta un tanto extraño porque prácticamente no usa tal palabra. Por el contrario, el vocablo bhāvanā y formas afines, sobre todo verbales, aparecen con tal frecuencia que queda claro que tal es el nombre del método enseñado.

Conforme al patrón narrativo acostumbrado, el texto abre con la pareja divina, en este caso Bhairava y Bhairavī, su energía o śakti, en actitud dialogante. Confundida, la diosa inquiere sobre la “verdadera naturaleza” (kiṃ tattvato rūpaṃ) del absoluto. La duda es profunda no porque las respuestas falten, sino justo porque éstas parecen sobrar (Vijñānabhairava Tantra 2cd-4). Más allá de las connotaciones esotéricas, las alternativas que la diosa pone sobre la mesa con evidente desconfianza confirman la pluralidad de posibilidades interpretativas que dan identidad a la tradición tántrica a lo largo de la segunda mitad del primer milenio. El mundo del tantra constituye una enredada madeja de cultos, prácticas y doctrinas; la necesidad de encontrar certeza en medio de esa diversidad una preocupación recurrente. De manera un tanto abrupta, en los versos subsecuentes, el texto reformula el dilema apelando a un antagonismo, en apariencia irreducible, entre trascendencia e inmanencia. El mismo aparece sellado por la oposición que al interior del culto “a las tres diosas” (trika) venía suscitándose de tiempo atrás entre Aparā y Parāparā, por un lado, y la diosa Parā, por el otro:

¿Son las diosas Aparā y Parāparā inmanentes? ¿Y qué hay de Parā? Pues si ésta, sinónimo de trascendencia (paratva), lo fuera, se caería en llana contradicción. Mas, ¿acaso no es absurdo pensar que puede haber trascendencia ahí donde proliferan las diferencias sociales y la diversidad fenoménica? ¿Y no es cierto que donde las diferencias brillan por su ausencia simplemente no puede hablarse de inmanencia? Señor, concédeme tu gracia y elimina mis dudas de una buena vez (estrofas 5-7ab: parāparāyāḥ sakalam aparāyāśca vā punaḥ | parāyā yadi tadvat syāt paratvaṃ tad virudhyate. nahi varṇavibhedena dehabhedena vā bhavet | paratvaṃ niṣkalatvena sakalatve na tad bhaved. prasādaṃ kuru me nātha niḥśeṣaṃ chindhi saṃśayam).

El problema de la pluralidad ha sido reducido a uno no menos grave: el de la dualidad (dvaita). Frente a este nuevo dilema, el texto propone la no dualidad (a-dvaita). Así, con el fin de despejar las dudas de su consorte, a continuación el dios enseña diversas bhāvanās encaminadas a lograr la

experiencia íntima de la deidad a la luz de un ambicioso proyecto de integración según el cual el estado superior, la trascendencia (paratva), reside en la capacidad para dar cabida a lo inferior, la inmanencia (a-paratva). Basta apenas un sutil giro de atención, o más exactamente de la imaginación, para que la increíble realidad de Śiva destelle en todo su esplendor colmando cada rincón, incluso los lugares más inesperados y bizarros.

Varias contemplaciones están dirigidas a objetos externos. En ese grupo destacan por ejemplo las escenas de vastedad, así como experiencias intensas o únicas que ponen en entredicho la estabilidad del sujeto empírico, abriendo una grieta en la aparente homogeneidad de lo cotidiano: escuchar música, el orgasmo, la alegría que produce reencontrarse con alguien, el placer de la mesa, sentir miedo, etcétera. En todos estos casos el procedimiento busca de manera deliberada exceder las más diversas experiencias de fragmentación, oponiendo a éstas imágenes de totalidad y ubicuidad e impregnar con ellas las capas más profundas de la conciencia. De manera tácita o explícita, en mayor o menor grado, cada uno de estos ejercicios apela a la imaginación.

Destaca asimismo la búsqueda de lo divino a través de una exploración casi obsesiva del espacio intermedio o intervalo (madhya) que une y separa dos experiencias o procesos mentales. La insistencia en ese elusivo espacio intermedio conduce de manera casi natural a la experiencia también imaginativa del vacío (śūnya). Por ejemplo, el yogui debe imaginar que el espacio vacío penetra por completo los componentes esenciales de su cuerpo (carne, huesos, etc.). Luego, a través de la práctica repetida, la configuración imaginal de su cuerpo etéreo puede volverse estable, constante:

Si se imagina con intensidad que la materia corporal está completamente rodeada de espacio abierto, entonces, ¡oh diosa con mirada de gacela!, esa imagen (bhāvanā) adquiere consistencia (estrofa 46: sarvaṃ dehagataṃ

dravyaṃ viyadvyāptaṃ mṛgekṣaṇe | vibhāvyet tatas tasya bhāvanā sā sthirā bhavet).

¿Qué significa en este caso que bhāvanā adquiriera consistencia (sthirā)? ¿Quiere decir el texto que a fuerza de concentrarse el yogui en el contenido de su imaginación, verdades que hasta entonces parecían inexistentes se imponen gradualmente a la conciencia hasta volverse una realidad? Para esbozar una posible respuesta conviene hacer explícito el sentido etimológico de la palabra bhāvanā. De la raíz bhū-, bhāvanā es una forma sustantivada del causativo bhāvaya-: hacer ser, crear. Literalmente, bhāvanā significa el acto de hacer que algo sea: procurar su existencia. Que la palabra pueda significar imaginación, nos habla del valor cosmogónico, ontológico, que desde tiempos védicos se atribuyó al poder visionario y a la producción de imágenes. En otro verso, el propio Vijñānabhairava Tantra explica indirectamente el significado de bhāvanā a partir de su sentido verbal:

La recitación de mantras (japa) es aquí la imaginación (bhāvanā) de la imagen (bhāva) suprema que sin cesar es imaginada (bhāvyaṭe). El sonido espontáneo, el alma de todos los mantras, es el mantra que conviene a tal [imaginación] (estrofa 142: bhūyo bhūyaḥ pare bhāve bhāvanā bhāvyaṭe hi yā | japaḥ so 'tra svayaṃ nādo mantrātmā japyā īdrśaḥ).

En este caso, el causativo de bhū- es expresado en voz pasiva: la “imaginación es imaginada” (bhāvanā bhāvyaṭe). El uso de la voz pasiva parece estar aquí justificado por tratarse de una acción ya no emprendida por el yogui sino aquella que define a la actividad misma de la conciencia, aquí calificada, siguiendo el juego de palabras, como “imagen suprema” (parabhāva). Entendida como un acto continuo y espontáneo, la imaginación es comparable a la práctica del japa, es decir, la repetición continua de un mantra, lo que de manera ideal consiste en alcanzar el punto donde el flujo incesante de sonido se vuelve espontáneo,

actualizando así el poder pleno de la secuencia mántrica, de otro modo sólo latente. Entonces, tal como sucede con el mantra, la imaginación deja de ser algo que realiza el individuo para convertirse en algo que a éste le sucede, el propio impulso imaginal de la conciencia. La consumación de la dimensión performativa de los mantras coincide aquí con la dimensión performativa de la imaginación como el evento que subyace y da consistencia a la creación entera. La función mediadora de bhāvanā se revela ahora como fin en sí mismo. Conduce la conciencia del individuo a su fuente primera y ahí restituye su intrínseca soberanía. No extraña entonces que el texto concluya comparando al yogui imaginativo con la deidad misma, pues es imaginando como aquél hace suyo el don de crear lo que dictan sus deseos:

Oh diosa, de manera sumaria te he comunicado estas ciento doce enseñanzas en torno al Imperturbable. Conociéndolas una persona conoce todas las cosas. Basta abrazar una sola de ellas para que una persona se transforme en Bhairava mismo; [entonces] sus palabras son hechos, y bien y mal están bajo su designio (estrofas 136-137: nistarāṅgopadeśānāṃ śatam uktaṃ samāsataḥ | dvādaśābhyadhikaṃ devi yaj jñātvā jñānavij janaḥ. atra caikatame yukto jāyate bhairavaḥ svayam | vācā karoti karmāṇi śāpānugrahakāraḥ).

Antes que una contemplación sin contenidos o abstracta, en este caso bhāvanā remite a una instauración mágica de la existencia en su conjunto. En este sentido, a diferencia del sobrio yogui ortodoxo, el yogui tántrico acaba pareciéndose más a un mago, a un ilusionista (e. g. Vijñānabhairava Tantra 130).

No pasaría mucho tiempo para que todas estas ideas fueran retomadas a fin de articular toda una filosofía tántrica de la imaginación. Ello sucedió apenas un siglo después, también en Cachemira.

La filosofía tántrica, una filosofía de la imaginación

Para empezar cabe recordar que a partir de sus orígenes más bien marginales, el desarrollo de la compleja red de sistemas rituales heterodoxos que llamamos tantra, se produjo a la par del desarrollo de la cultura clásica de la India en cuyo seno la reflexión filosófica adquirió rigor sistemático a través de disciplinas como la lógica, la epistemología y la gramática. El siglo X verá la fusión de estas dos figuras, en apariencia diametralmente opuestas: por un lado, el practicante del ritual tántrico, personaje poco convencional y asistemático; por el otro, el filósofo indio, para quien la eficacia del ritual o la verdad de la fe dependen ahora de un uso persuasivo de la razón. Dicha convergencia se dio al interior de la propia tradición tántrica una vez que ésta comenzó a desarrollar estrategias discursivas con el objeto de defender una cosmovisión propia en el contexto del debate filosófico riguroso, y ya no sólo buscando ofrecer un marco doctrinal al creyente y practicante de la liturgia.

De este intercambio surgió en Cachemira la filosofía *pratyabhijñā*, “reconocimiento”, cuya apertura al debate y pretensiones de universalidad son tangibles sobre todo en la obra de dos autores: Utpaladeva y Abhinavagupta. Es justo en el sofisticado discurso de este par de autores que la imaginación experimentaría una reivindicación sin paralelos dentro de la antigua cultura de la India. Para comprender mejor el alcance de esta filosofía tántrica de la imaginación conviene señalar primero algunos principios generales.

Utpaladeva y Abhinavagupta defienden la realidad de una conciencia absoluta (*citi*), la cual, en términos teológicos, corresponde a la realidad de la deidad suprema o *Śiva*. Ahora bien, la conciencia no es sólo la totalidad de todo cuanto existe, no es sólo la suma total de los fenómenos, sino además el agente activo detrás de todo fenómeno posible, pues existir es de hecho ejecutar, escenificar, el acto de existir. Por lo tanto, la conciencia

es siempre ella más sus contenidos. Por ejemplo, Abhinavagupta explica que por “acción” (kriyā) debe entenderse el “principio de agencia (kartṛtva), esto es, el acto de asumir formas diferenciadas” (Īśvarapratyabhijñāvimarśinī ad 2.4.20: kartṛtvalakṣaṇā bhinnarūpasamāveśātmikā kriyā). Esta capacidad descansa en la libertad irrestricta (svāntarya) de la conciencia; más aún constituye la primera y más básica expresión de su soberanía (aiśvarya): “El deseo de actuar es la forma que adquiere siempre la voluntad [...] La capacidad inherente para ejecutar las más arduas acciones, eso es justo lo que se conoce como libertad o soberanía” (Īśvarapratyabhijñāvimarśinī ad 2.4.20: cikīrṣārūpecchā [...] tad evāsyātidurghaṭākāritvalakṣaṇaṃ svāntaryam aiśvaryaṃ ucyate).

En suma, afirmar la unidad de la conciencia al extremo del monismo —como hace el Vedānta— no es suficiente si por otra parte se niega la actividad o se reduce ésta a un estatus ilusorio o fortuito. Si el universo tiene en la conciencia su última causa entonces es necesario aceptar que la conciencia tiene como atributo esencial el principio de agencia. Nada expresa mejor la libertad de la conciencia que el deseo de actuar (cikīrṣā), la capacidad para devenir múltiple siendo una. Es evidente que con ello Utpaladeva y Abhinavagupta presuponen el principio fundamental de la tradición gramatical sánscrita: la preeminencia de la acción (kriyā) sobre cualquier estado o condición (bhāva) (I. Ratie, 2010a, p. 372). Como lo expresa Pāṇini: “[Sólo] quien es libre puede ser agente” (Aṣṭādhyāyī 1.4.54: svatantraḥ kartā). Sin embargo, se trata asimismo de un principio ritual, el mismo que de hecho decide la distinción fundamental entre existencia ordinaria y existencia litúrgica. En efecto, a la antigua tradición ritualista (Mīmāṃsā) no le interesó tanto dar cuenta de una existencia estable ni alcanzar, al fondo de la realidad cambiante, la sustancia inmutable y eterna (ātman); su atención estuvo en cambio en el acontecer de lo nuevo, aquello que incesantemente viene a ser, donde movimiento y actividad son nociones modeladas ni más ni menos que por la primacía del sacrificio (Clooney, 1990, pp. 195-202). Subordinada a la compleja red de asociaciones rituales, la verdad no es satya (“esencia”, “sustancia”), sino

kriyā (“actividad”), y esto, dicho del sacrificio, es también válido para el universo en su conjunto.

Los filósofos de la escuela pratybhijñā recogen todas estas premisas gramático-rituales y con base en ellas asumen no sólo que el verbo ser (bhū-) denota, como cualquier otro verbo, una acción, sino que en última instancia, al encarnar el principio mismo de agencia, el “hacer” (kr-) tiene preeminencia sobre el “ser”. Si las cosas son es porque hubo una voluntad que así lo quiso. La existencia es por lo tanto un don concedido, ejecutado. Tal como afirma Utpaladeva, por sí mismas las cosas no son (bhavanti), antes bien el sujeto consciente las hace ser (bhāvayati). Una vez más, el causativo del verbo ser: es decir, bhāvanā.

Utpaladeva abunda:

Incluso si [se asegura] que la conciencia es la única [realidad], resulta inadmisibile [suponer] que la diversidad fenoménica carezca de una causa o que la conciencia misma sea inactiva. En cambio, la acción es posible si [se reconoce] que de suyo la conciencia se manifiesta externamente a partir del deseo premeditado de actuar precisamente así. Por su parte, incluso cuando se dice que un objeto insensible “es” o “existe”, es decir, cuando el acto de existir tuvo lugar, en modo alguno [dicho objeto] pudo ser el agente [de su existencia] puesto que carece de la libertad que acompaña al deseo de existir. Por lo tanto es el sujeto únicamente quien hace ser/imagina (bhāvayati) los objetos, o dicho de otro modo es él quien existe bajo tal o cual aspecto, por ejemplo el Himālāya, etc. He aquí la verdad última sobre el asunto (Īśvarapratyabhijñārikāvṛtti 2.4.20: vāstave 'pi cidekatve na syād ābhāsabhinnayoḥ | cikīrṣālakṣaṇaikatvaparāmarśaṃ vinā kriyā. ekasmimś cittattve 'py akasmād ābhāsabhedo na ghaṭate na ca tatra kriyātvam. yadā tu sa cidātmā tathācikīrṣayā parāmarśan bahir ābhāsayati tadā tad upapadyate. jaḍasyāpy asti bhavatīty asyām api sattākriyāyāṃ bubhūṣāyogena svātantryābhāvād akartṛtvam tena pramātaiva taṃ bhāvayati tena tena vā himācalādinā rūpeṇa sa bhavatīty atra paramārthaḥ).

La pregunta se impone: ¿“hacer ser” significa “imaginar” también en este caso? Los antecedentes que hemos expuesto hasta aquí indican que así es. Si todo cuanto existe acontece siempre dentro de la conciencia, si nada hay afuera, entonces, desde la perspectiva de la conciencia misma, todas las cosas son, en su esencia misma, objetos para esa conciencia absoluta que todo lo percibe y que en ese acto todo lo crea. En suma, si las cosas aparecen o cobran vida, incluyendo una existencia física, es porque primero son visiones o imágenes dentro de la conciencia. Cualquier relación de objetividad (exterior o mental, sensible o conceptual, afectiva o intuitiva, etc.) presupone una relación imaginativa: presupone la voluntad libre de la conciencia para devenir algo más, una imagen de sí misma, sin dejar de ser ella misma. Este mismo mecanismo, de acuerdo con Utpaladeva y Abhinavagupta, es el que da forma a la vida mental del individuo.

Por razones de espacio, no puedo explorar aquí tal conclusión con base en la tradición poética sánscrita. Apenas mencionaré que un siglo después de Utpaladeva, Abhinavagupta incursionó en dicho terreno y la presencia de elementos estéticos y poéticos es tangible en su teoría sobre bhāvanā, sobre todo por influencia de dos grandes teóricos literarios del siglo IX, Ānandavardhana y Bhaṭṭanāyaka. Pero incluso si obviáramos todos esos antecedentes y nos limitáramos a las premisas de la escuela pratyabhijñā, tendríamos que reconocer que la preponderancia de la imaginación es una necesidad lógica y no sólo una predilección. El siguiente pasaje de Utpaladeva es iluminador:

La [conciencia se manifiesta] en toda su espontaneidad cuando las representaciones mentales vagan libremente, pues [en tales casos], a partir de su sola voluntad, despliega [toda clase de] imágenes en el intelecto (Īśvarapratyabhijñākārikā 1.6.10: sa naisargika evāsti vikalpe svairacāriṇi | yathābhimatasamsthānābhāsanād buddhigocare).

Utpaladeva se refiere aquí a una actividad radicalmente distinta, por un lado, a la mera percepción (pratyakṣa), y, por el otro, a la construcción

puramente conceptual de contenidos. En este caso, la actividad de la conciencia “vaga libremente” (svairacārin), es decir, no está obligada a rendir cuentas frente a la evidencia objetiva ni ante las demandas del concepto: su único referente es ella misma (svaira). Paradójicamente, esto no vuelve a la conciencia un poder vacío o sin contenidos; al contrario, continúa desdoblándose en un sinfín de formas e imágenes (saṃsthāna). En el extremo de ese despliegue está la imaginación desbordada, el poder para crear cosas jamás vistas antes, como sugiere Abhinavagupta al ejemplificar las palabras de Utpaladeva con criaturas tan elocuentes como un “elefante blanco con un centenar de colmillos y un par de trompas” (Īśvarapratyabhijñāvimarśinī ad 1.6.10: śvetam daśanaśatakālitakarayugalayuktaṃ dantinaṃ) o “un elefante blanco con una cabeza de tres trompas atiborradas de decenas de colmillos” (Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī ad 1.6.10: śvetam dantadaśakākīrṇakaratrakalitavadanaṃ dantinam...) (cf. I. Ratie, 2010a).

Lo que los sentidos o el intelecto pueden juzgar como un ejercicio ocioso e incluso falso, contiene un mensaje de verdad y redención. Ello es posible porque en sus vagabundeos el principal atributo de la conciencia, la voluntad, permanece intacto. No sólo eso. Al vagar libremente, la conciencia parece manifestarse con mayor naturalidad, espontaneidad (naisargika). Es más como ella es.

Desde luego, para sustentar esta posibilidad es necesario demostrar que los objetos imaginados no son una reorganización de elementos percibidos previamente sino creaciones originales y autónomas (svatantra). No es aquí el espacio para entrar en los pormenores de los intrincados argumentos que Utpaladeva y Abhinavagupta urdieron a fin de responder a tan obvia objeción (I. Ratie, 2010b, pp. 464 y siguientes, ha reconstruido y estudiado dichos argumentos). Diré apenas que ambos insistirán en que incluso al echar mano de ciertos ingredientes previos o experiencias pasadas, o al depender de ciertas generalidades y consensos, si se la juzga desde el punto de vista de su producto final, por definición “nuevo” (nava) e

“inédito” (apūrva), la imaginación sólo puede tener como fundamento la libertad incondicionada de la conciencia.

Todos estos principios indican que imaginar es una actividad única, privilegiada, pues mientras prevalece tenemos la posibilidad de vislumbrar la cualidad que mejor define a la conciencia: la libertad; de algún modo nos permite experimentar de una manera más vívida nuestra propia libertad y soberanía. Utpaladeva señala:

Gracias a la capacidad de crear y conocer objetos inéditos durante [tales] representaciones mentales, resulta evidente que la omnisciencia y la omnipotencia son [virtudes] que pertenecen a todos (Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti 1.6.11: apūrvārthanirmāṇajñānasāmarthyāc ca vikalpa eva sarvasya sarvajñātvaṃ sarvakartṛtvaṃ ca sphuṭam).

En su glosa, Abhinavagupta resume la idea de manera todavía más categórica, esto es, anticipando la identidad última de la naturaleza humana y divina en lo que cada una tiene de imaginativa:

Lo que resulta evidente de todo esto no es sino nuestra propia divinidad (aiśvarya), la cual puede reconocerse [...] en nuestra libertad para conocer y actuar (Īśvarapratyabhijñāvimarśinī ad 1.6.11, vol. 1, p. 273: ity svam evaiśvaryaṃ sphuṭam pratyabhijñeyaṃ [...] jñānakriyāsvāntryalakṣaṇam).

En el acto de imaginar, al conjurar toda clase de realidades y situaciones, cualquier persona, por más enajenada que esté, puede saborear por un instante la libertad absoluta y el poder creador que le son inherentes a la conciencia suprema. Así pues, para Utpaladeva y Abhinavagupta, la libertad de la conciencia, o el don de otorgar la existencia por medio del deseo de actuar, puede describirse como el poder para imaginar el universo y cada objeto en él. Desde la percepción de objetos que considero externos hasta los desatinos de la fantasía, el mecanismo es el mismo y se fundamenta en la libertad de la conciencia para imaginar / hacer ser (bhāvanā).

Más aún, puesto que nuestra vida mental, nuestros actos e incluso los objetos que nos rodean y con los que nos relacionamos no son sino actividad imaginal, la calidad de lo que imaginamos tiene el poder de determinar la calidad de nuestra vida, de transformar el drama de la existencia en el máximo prodigio. Desde esta perspectiva, es por un acto imaginativo que el individuo puede extraviarse en el saṃsāra y abrazar una identidad limitada. Empero, este mismo evento contiene la respuesta al aparente dilema: si la imaginación me hace padecer la libertad de la conciencia, ¿no bastaría simplemente dar una nueva dirección a la misma a fin de reconocer como mía esa libertad y disfrutar su magia? Como afirma F. Chenet (1987, p. 90), a propósito de esta filosofía tántrica de la imaginación: “Antes que hijo de sus actos, el hombre es incluso más originalmente hijo de su imaginación”.

Epílogo

Si, a manera de conclusión, nos preguntáramos por el alcance de esta vindicación tántrica de la imaginación, la interrogante no podría omitir el tema de la libertad y bien podría plantearse como sigue: ¿puede la imaginación salvarnos? La respuesta de los tantras, al menos en la versión escolástica de Utpaladeva y Abhinavagupta, no sólo es afirmativa. Se trata en realidad de una verdad ineludible, inherente a la estructura misma del cosmos y la vida mental. Entendida como bhāvanā, la imaginación es un ingrediente esencial de la textura ilusoria del cosmos y la psique, pero justo por ello mismo, por paradójico que parezca, un instrumento liberador. En ella convergen saṃsāra y mokṣa. Así, cultivada con el esmero transgresor de las tradiciones tántricas, a partir de sus orígenes contemplativos, el concepto de bhāvanā se transformó hasta dar pie a toda una metafísica liberadora de la imaginación, por lo demás actualizando, de manera consciente o no, el antiguo poder visionario del sacerdote védico. La libertad comienza y acaba por imaginarla.

Referencias

Chenet, F. (1987). Bhāvanā et créativité de la conscience. *Numen* 34-1, 45-96.

Clooney, F. (1990). *Thinking ritually, Rediscovering the Purva Mimamsa of Jaimini*, Viena: De Nobili Research Library.

Elizarenkova, T.J. (1995). *Language and Style of the Vedic Ṛṣis*. Nueva York: SUNY Press.

Kaelber, W.O. (1989). *Tapta Mārga. Asceticism and Initiation in Vedic India*. Nueva York: SUNY Press.

Mahony, W.K. (1998). *The Artful Universe. An Introduction to the Vedic Religious Imagination*. Nueva York: SUNY Press.

Malamoud, Ch. (1996). *Cooking the World. Ritual and Thought in Ancient India*. Delhi: Oxford University Press.

Olivelle, P. (1993). *The Āśrama System*. Oxford: Oxford University Press.

----- (2003). The Renouncer Tradition. En Flood, G. *The Blackwell Companion to Hinduism* (pp. 271-287). Oxford: Blackwell Publishing.

Padoux, A. (1993). Tantrism. En Eliade, M. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. Vol. 14 (pp. 273-275). New York. MacMillan.

----- (2002). What do we Mean by Tantrism? En Harper, K. A. y Brown, R. L. (Eds.). *The Roots of Tantra* (pp. 17-24). Albany: SUNY Press.

----- (2011). El ámbito tántrico. En *El tantra. La tradición hindú* (pp. 33-53). Barcelona: Kairós.

Ratie, I. (2010a). A Five Trunked, Four Tusked Elephant is Running in the Sky': How Free is Imagination According to Utpaladeva and Abhinavagupta. *Asiatische Studien* 64-2, 341-385.

----- (2010b). The Dreamer and the Yogin. On the Relationship between Buddhist and Śaiva Idealisms. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73-3, 437-478.

Renou, L. (1944). La valeur du silence dans le culte védique. *Journal of the American Oriental Society* 69, 11-18.

Sanderson, A. (2007). The Śaiva Exegesis of Kashmir. En Goodall, D. y Padoux, A. (Eds.). *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner / Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner* (231-442 y 551-582). Pondicherry: Institut français d'Indologie / École française d'Extrême-Orient.

Fuentes primarias

Abhinavagupta, Īśvarapratyabhijñāvimarśinī. En Iyer, K. A. S. y Pandey, K. C. (Eds.) (1986). *Doctrine of Recognition*, 3 vols. Delhi: Motilal.

Abhinavagupta, Abhinavabhāratī. En M. Ramakrishna (Ed.). (1926-1965). *Nāṭyaśāstra with the commentary of Abhinavagupta*, 4 vols. Baroda: Gaekwad's Oriental Series.

Abhinavagupta, Parātriṃśikā Tantra. En Gnoli, R. (Ed. y Trad.). (1985). *Il commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā*. Roma: IsMEO.

Ānandavardhana, Dhvanyāloka (incluye el comentario de Abhinavagupta y el subcomentario de Rāmaśāraka, respectivamente el *Locana* y el *Bālapriyā*). Pt. Pattābhirāma Śāstrī (Ed.). (1940). Benares: ChowkhambaSanskrit Series Office.

Pāṇini. Aṣṭādhyāyī. Ed. Rama Nath Shastri, 6 vols. (2000). Delhi: Munshiram Manoharlal.

Patañjali, Yogasūtra. En Angot, M. (Ed.) (2008). Le yoga-sūtra de Patañjali: Le yoga-bhāṣya de Vyāsa: Avec des extraits du yoga-varttika de Vijñāna-Bhikṣu. París: Belles Lettres.

Śatapathabrāhmaṇa. Ed. J. Eggeling, 3 vols. (2009). Delhi: India Eastern Book Linkers.

Ṛgveda. En Van Noten, A. y Holland, G. B. (Eds.), (1994). Rig Veda. A Metrically Restored Text. Harvard Oriental Series 50. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Upaniṣads. En P. Olivelle (Ed. y Trad.). (1998). The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation. Oxford: Oxford University Press.

Utpaladeva, Īśvarapratyabhijñākārikā. En Torella, R. (Ed. y Trad.). (2002). The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Delhi: Motilal Banarsidass.

Vijñānabhairava Tantra. En Figueroa, Óscar (Ed. y Trad.). (En prensa). El Vijñānabhairava. Antiguo manual tántrico sobre la unión contemplativa con el dios Bhairava. México: UNAM.

LA CUESTIÓN DE LA MODERNIDAD INDIA. LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO UNIVERSALISMO EN LA SOCIEDAD GLOBAL.

María Cristina Reigadas

RESUMEN

El conocimiento de las diferentes autorepresentaciones de la/s modernidad/es es una necesidad geopolítica y geocultural. Dadas las limitaciones de los modelos hegemónicos y la sospecha de estar atravesando una crisis civilizatoria, el diálogo intercultural es necesario para pensar las condiciones de sustentabilidad de un nuevo orden mundial. India es uno de los nuevos (viejos) grandes actores (re) emergentes en el escenario global: es la democracia más grande del mundo, su peso económico y político en los asuntos mundiales es cada vez mayor y es un importante ejemplo de un país multicultural. Teniendo en cuenta este horizonte temático y problemático, se analizan en este trabajo distintas interpretaciones de la modernidad india. Primero, tres perspectivas mutuamente entrelazadas que compiten en el campo de la modernidad:] a) la visión normalizada y canónica de la modernidad eurocéntrica, b) las críticas anticoloniales al eurocentrismo moderno, antimodernas o modernas, c) las críticas del posmodernismo postestructuralista a la modernidad europea. Las muy importantes diferencias entre estas visiones no logran ocultar un fondo común compartido: la idea de la India como transición, como carencia, como fracaso. En segundo lugar (II), se analizan tres perspectivas críticas de aquéllas: a) el universalismo postliberal de Amartya Sen, b) el universalismo postmarxista y estructuralista de Sucheta Mazumdar y Vasant Kaiwar, y c) la teoría de las modernidades múltiples.

ABSTRACT

Knowledge about different modernities is a geopolitical and a geocultural need. Given the limitations of the hegemonic models and the suspicion of being crossing a civilizational crisis, intercultural dialogue and comparative studies are needed to think about the conditions of rebuilding and sustainability of a new world system.

India is one of the most important (re) emergent new (old) actors in the global world: it is the biggest democracy in the world, it has an increasingly important weight in economic and political world affairs and it is a very important example of a multicultural country. From this problematic background, first, three competitive perspectives in the interpretative field of modernity are distinguished: 1) the normal canon of eurocentric modernity, 2) modern and antimodern anticolonial critiques and 3) postmodern and poststructural critiques of european modernity. In spite of their differences, these perspectives can not hide a shared common ground: the idea of India as transition, lack and failure. Second, three critical perspectives of the above mentioned are considered: 1) postliberal universalism of Amartya Sen, 2) universalist postmarxist structuralism of Sucheta Mazumdar and Vaisant Kaiwar, and 3) the theory of multiple modernities.

Introducción

La emergencia de nuevos (viejos) actores en la escena global constituye un desafío civilizatorio, que jaquea las viejas hegemonías dominantes nordatlánticas, cuyos modelos económicos, políticos y culturales resultan insuficientes para resolver la crisis global. Pensar nuevos rumbos civilizatorios requiere ir más allá de las visiones eurocéntricas de la modernidad y de la democracia, y de toda forma de pensamiento único. Al respecto, hay que reconocer los aportes de la crítica anticolonial y

postcolonial, de la historia global, de las modernidades múltiples y de los intentos de redefinir el universalismo más allá de los límites del fundacionalismo metafísico y de la moderna experiencia colonial.

Conocer las diferentes formas de autocomprensión de la modernidad no es un ejercicio meramente académico: se trata de una cuestión geopolítica y geocultural que requiere mirar el pasado reflexiva y creativamente e inventar el futuro.

Dado el carácter global y multicultural de la sociedad contemporánea, esta mirada necesariamente debe ir más allá de las historias 'propias', a fin de reconstruir el complejo entramado de relaciones, intercambios, préstamos y deudas que las constituyen.

Por ello, el debate sobre la modernidad no puede hoy quedar preso dentro de las fronteras del modelo de modernidad europea ni tampoco enredado en su interminable crítica. Este debate concierne a todas las naciones y regiones del mundo y exige repensar desde la historia global la tercera modernidad que todos habitamos. Ir más allá de la violencia del falso cosmopolitismo y de la reclusión en distintas formas de provincialismo no menos violentas y facciosas, es requisito imprescindible para crear una sociedad global más justa y solidaria.

Con este propósito abordamos en este trabajo algunas líneas del debate contemporáneo sobre la modernidad India.

Los debates contemporáneos sobre modernidad

Los debates contemporáneos sobre modernidad giran en torno a las ambigüedades, tensiones, paradojas y contradicciones que suscita la contraposición universalidad/singularidad de dicha experiencia y que se traduce en múltiples interrogantes: ¿hay una única modernidad o varias?,

¿cuáles han sido y son sus relaciones? ¿es europeo el origen de la modernidad? ¿constituye la modernidad una excepcionalidad? ¿legítima el origen su ejemplaridad universal? ¿hay modernidades antes de la modernidad (europea)? ¿es la modernidad un concepto imprescindible? ¿no es banal hablar de la modernidad si su multiplicidad y diversidad elimina toda connotación normativa del concepto? Si todas son modernidades, ¿para qué seguir hablando de modernidad?

Los interrogantes y cuestionamientos son múltiples y lejos está el pensamiento contemporáneo de dar cuenta de los mismos. Pero en las últimas décadas se ha reavivado el debate, cuya diversificación remite a modernidades reflexivas, alternativas, híbridas, desbordadas, enredadas, múltiples, fragmentadas, transmodernas. Sin embargo, todos los caminos conducen a Roma, y todas estas caracterizaciones reconocen como referencia obligada del debate la experiencia moderna originada en Europa en los siglos XVI y XVII y expandida hacia el resto del mundo colonialismo mediante. Y con la tercera modernidad que habitamos y que suele definirse en términos de sociedad global.

Si la modernidad es la expresión de la novedad y del cambio constante, de un continuo distanciamiento reflexivo sobre el propio pasado con el objeto de recrearlo imaginativamente (asumo aquí una idea de modernidad cuestionable, pero compartida por muchos), se comprende que el debate gire en torno a la tensión entre ruptura y continuidad respecto de la propia historia, y del 'impacto' de la historia de los otros, en especial de aquellos otros autoerigidos en modelos ejemplares de la evolución universal.

La cuestión de la modernidad india

En este trabajo distingo, en primer lugar (I), tres perspectivas que se disputan el campo interpretativo de la modernidad en India : a) la visión normalizada y canónica de modernidad (eurocéntrica), b) las críticas anticoloniales al eurocentrismo moderno, antimodernas o modernas, c) las

críticas postestructuralistas postmodernas de la modernidad europea. Las muy importantes diferencias entre estas visiones no logran ocultar un fondo común compartido: la idea de la India como transición, como carencia, como fracaso.

En segundo lugar (II), hago referencia a tres perspectivas críticas de aquéllas: a) el universalismo postliberal de Amartya Sen, b) el universalismo postmarxista y estructuralista de Sucheta Mazumdar y Vasant Kaiwar, y c) la teoría de las modernidades múltiples.

I. La modernidad india como fracaso

a) La visión eurocéntrica de la modernidad

La visión eurocéntrica de la modernidad supone una visión teleológica de la historia según la cual Europa es el origen, medio y fin del progreso, constituyendo un modelo que todos los países deberían recorrer. Del atraso al progreso, de la barbarie a la civilización, de oriente a occidente, tal es el camino que ineluctablemente todos los pueblos del mundo deberían transitar, iluminados y conducidos por Europa, vanguardia ilustrada y madura del cambio histórico-social. Esta filosofía de la historia supone que hay pueblos históricos (superiores) y pueblos ahistóricos (inferiores), siendo éstos los que deben salir de la infancia, la inmadurez y la sinrazón, (es decir, de su peculiar singularidad), a fin de incorporarse a la marcha triunfal de la historia universal.

Desde esta perspectiva, hay pueblos naturalmente aptos para la modernidad y otros que deben lograrla a través de procesos motivados exógenamente. Los pueblos aún no modernos deben modernizarse, es decir, asumir, imitar, copiar la experiencia de la modernidad auténtica (europea), dado que no han sido capaces de generar endógenamente el

camino del progreso. Por ello, lejos de ser descalificado, el colonialismo constituye una vía regia hacia la civilización.

Por cierto, la visión de la modernidad 'normal', difícilmente se halle en estado puro, ya que siempre se encuentra matizada por alguna concesión a la singularidad de la experiencia del otro, que seduce mediante el encanto de lo local, del pintoresquismo, de lo exótico. Sin embargo, se trata de la seducción de la barbarie. Las modernizaciones nunca suturarán la distancia entre la plenitud y perfección del modelo y la precariedad del caso real y, por ello, están destinadas a fracasar. El camino a la modernidad será, siempre un tránsito signado por la carencia.

Podemos encontrar este contrapunto y esta distancia entre lo pleno y racional y lo pintoresco y exótico, aún en narraciones no (confesamente) eurocéntricas y mucho menos colonialistas. Al respecto son ilustrativos los breves relatos de viaje de Alberto Moravia y de Pier Paolo Pasolini en *Une certaine idée de l'Inde* y en *L'odeur de l'Inde*, respectivamente.

La mirada de ambos relatos, producto de un viaje compartido, es diferente y opuesta: para Moravia, se trata de la "idea", para Pasolini, del "olor". Toda una definición. Razón y sentidos se dividen y reparten el campo interpretativo de la narrativa que ratifica, en todo momento, el prejuicio eurocéntrico y orientalista. De la primera (escasa), se ocupa Moravia, de los segundos (fuertes, dominantes), Pasolini. He aquí la Ilustración y el romanticismo en acción.

Es interesante señalar que la India no satisface las expectativas de ninguno de los viajeros: el imaginario previo supera con mucho la experiencia real. El exotismo esperado por Moravia se derrumba ante la monotonía de las poblaciones indias: "una vez que se vio una sola, se las ha visto todas". La India no es un país "bello", como Italia, ni "típico" como Japón (Moravia, 2007, pp. 65 y ss.). A la monotonía, se agrega la "insoportabilidad" (Pasolini, 2007, p. 40).

“¿Qué es la India”, se pregunta Moravia? “La India es... la India (Moravia, 2007, p. 4). Intraducible, inexplicable. De ella, sólo reluce su pobreza y la fuerza de la religión. Se apura Moravia en señalar que las causas de la pobreza son anteriores a la colonización y estriban en el sistema de castas y en el oscurantismo irracional (o, en el mejor de los casos pagano) de la religión. Claro que también vincula la pobreza a la dominación inglesa, pero con la reserva de que los ingleses se incorporaron “por la fuerza de las circunstancias preexistentes” al sistema de castas, constituyéndose en la casta superior. Sin dejar de señalar los aspectos negativos del colonialismo inglés (preferible siempre al portugués, francés y holandés), Moravia prefiere el concepto de “simbiosis” (Moravia, 2007, pp. 106 y ss.).

Por otra parte, el colonialismo inglés es uno más de los colonialismos que constituyen una fatalidad de la India: arios e islámicos no son sino ejemplos de la simbiosis colonial. Frente a éstas, el nacionalismo indio no hace sino intentar disolverlas (Moravia, 2007, p. 107).

Lejos de toda tentación tercermundista (a la que abiertamente critica), para Moravia hay una sola vía de desarrollo, la industrialización y el consumo, y ello requiere apartarse de la cultura campesina.

En contraposición, la visión de Pasolini, lírica y expresiva, busca captar, mediante los relatos de sus errancias nocturnas, el exotismo oriental. El intenso olor, la extrema miseria, lo occidental (moderno) que se sumergen en la melancolía de los espacios inmensos, aún en grandes ciudades como Delhi. La espacialidad india, difusa e indeterminada, y los elementos naturales (colores, sabores, sonidos) dominan la narrativa; la temporalidad está ausente de su relato.

El indio de Pasolini es representado como inseguro, dulce, miedoso, pasivo. Pero, si pierde estas características, se pregunta “¿en qué se transforma?” (Pasolini, 2007, p. 138). Obsesionado con el afán de clasificar y jerarquizar rígidamente la realidad (otra vez, el inmovilismo).

Sus intelectuales no son críticos (en su viaje solo encontraron uno inteligente!), sino resignados y afectuosos. En cuanto a la burguesía india, a falta de esperanzas públicas, se refugia en la familia.

La resignación propia y la vulgaridad, producto de la copia degradada de Occidente, son dos peligros que acechan a la India, uno de cuyos valores más importantes es la tolerancia. Sin embargo, ésta también tiene un costado estrecho de renunciamiento que, por el momento, es más emocionante que irritante. En suma, una India pasiva, resignada, misteriosa, amable, femenina.

Ambos relatos se fundan en muy diversos presupuestos narrativos (el distanciamiento racional de uno y la empatía emocional del otro) e ideológicos (Pasolini es tercermundista y Moravia un socialdemócrata), Sin embargo, ambos reproducen distintos aspectos del relato colonial sobre India y sus carencias (de modernidad).

Nada mejor que la referencia a la irrealidad de la India que hace Moravia, citando a E. M. Forster en *Passage to India*: “Nada en India es identificable y el sólo hecho de intentar identificar un elemento provoca su desaparición o su transformación en alguna cosa diferente” (Moravia, 2007, p. 87).

¿Será por eso la necesidad de clasificar, repetir, ritualizar?

En el ensayo de divulgación *Mistaken Modernity. India between worlds*, el sociólogo y periodista Dipankar Gupta presenta un cuadro de la India que, sin defender el colonialismo, reproduce los fundamentos de la modernidad eurocéntrica.

La tesis de Gupta sostiene que la modernidad India es equivocada, dado que se ha limitado, en particular a través de sus clases medias, a reproducir aspectos vinculados al consumo de tecnologías y de estilos de vida occidentales, generando una “occidentoxicación”, en vez de una

auténtica occidentalización que la apartaría definitivamente de una tradición hostil a la búsqueda individual de la autoexpresión. La verdadera modernidad, sostiene Gupta, estriba en cinco cuestiones: la dignidad del individuo, la adherencia a normas universalistas, la ponderación del logro individual por sobre los privilegios de nacimiento, la transparencia de la vida pública, y la confianza en instituciones más que en individuos. Cuestiones todas vinculadas con la democracia y el universalismo legal, productos occidentales de los cuales India siempre ha carecido.

Tampoco puede justificarse la singularidad de este camino, a su juicio, apelando, como antes, a la persistencia de la tradición o, como sucede hoy, a la idea de “modernidades múltiples” que permite sostener, banalmente, que cualquier desarrollo histórico es también una (otra) modernidad. Este punto de vista, más sofisticado que el primero, es, sin embargo, incapaz de distinguir lo que es contemporáneo de lo que es moderno.

Por cierto que la modernidad tiene sus desventajas, pero éstas son siempre preferibles a la tradición que, en India, sólo ha traído pobreza, opresión y miseria. Sin embargo, tampoco estas consideraciones autorizan a sostener las tesis orientalistas según las cuales los indios son inferiores, infantiles, afeminados, sostenidas en su momento sin ningún pudor por Occidente. Hoy, ironiza Gupta, los occidentales prefieren pagar a intelectuales nativos para que sostengan una suerte de orientalismo interno, por el cual defienden las tesis racistas respecto de sí mismos. ¡Qué mejor que un oriental para decir aquello que los europeos ya no se atreven a defender!

A pesar de la mezcla de verdades y falsedades, simplificaciones y aseveraciones no fundamentadas, la fluidez y brillo periodístico del relato, lo tornan seductor y creíble. Pero estos rasgos y un barniz de cientificidad no alcanzan para ocultar los presupuestos y prejuicios del eurocentrismo moderno.

La misma crítica a los intelectuales orientales que asumen los imaginarios occidentales respecto de sí mismos, le cabe al discurso de Gupta, aún cuando, a diferencia del orientalismo en reversa, el suyo es un occidentalismo de primera mano, que lisa y llanamente asume que las fallidas elecciones de India se deben a no abrazar la “verdadera modernidad”.

Lejos está Gupta de una reflexión sobre el esquema interpretativo tradición-modernidad, o sobre el papel de India en la trama y urdimbre del capitalismo global. Ciego para mirar la historia de la India más allá del relato colonial, se mueve cómodamente en el mosaico impresionista que construye sobre India, por otra parte muy a la moda e inspirado en los estilos culturales importados que el mismo critica y que son la causa de la pérdida india.

Gupta insiste en una idea esquemática de la “tradición” y en la difusión de una vulgata de la tesis de las modernidades múltiples, a la que reduce a banal constatación empírica de las diferencias culturales.

Si bien nadie dejaría de adherir a las cinco actitudes de la “verdadera” modernidad, la insuficiencia de las bases históricas y conceptuales que provee pone en tela de juicio la seriedad de su proyecto. Bajo el brillo de sus observaciones sociológicas, se esconde una muestra aggiornada de cómo, a pesar de las críticas, la versión eurocéntrica de la modernidad sigue vivita y coleando.

b) Las críticas antieurocéntricas y anticoloniales. El nacionalismo tradicionalista y tercermundista.

En “La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados indios?” , Dipesh Chakrabarty recuerda que la tarea de incorporar la historia india a la visión eurocéntrica de la modernidad fue

desarrollada primero por los británicos, quienes homogeneizaron la diversidad de los pasados indios mediante la narración de una transición, desde un periodo 'medioeval' (despótico o liberal) hacia la 'modernidad' (universalista legal o capitalista), según las versiones liberales o marxistas. En ambos casos, estas narrativas se centraron, en los siglos XIX y XX, en la construcción del Estado Nacional y del nacionalismo indio por él prohiado, ya fuera de cuño tradicionalista, liberal o socialista tercermundista.

La tesis central de este artículo sostiene que en estas narraciones, lo 'indio' siempre fue una figura de la carencia, de la "insuficiencia" o del "fracaso". Aún intelectuales como Rammohun Roy y Bankinchnadra Chattopadhyay, dos de los más importantes nacionalistas de la India del siglo XIX, compartían la idea de que el régimen británico era un periodo necesario de tutela a fin de que la India se preparase para la construcción de un Estado Nacional (moderno) de ciudadanos. Para los indios de los años 30 y 40 del siglo XIX, ser moderno consistía en la incorporación de prácticas, instituciones y discursos del individualismo burgués europeo, que preparaban la transición hacia el Estado moderno.

El fin del colonialismo y la independencia da lugar en India a intensos debates sobre cómo modernizar el país. Por un lado, los defensores de la continuidad del proyecto occidentalizador del colonialismo, de su universalismo y su constitucionalismo legal, sin colonialismo. Tal el caso de Nehru. Por el otro, los que enfatizaron la necesidad de ruptura con el colonialismo y sus instituciones y, para quienes, en consecuencia, la imaginación de un futuro independiente requería bucear en la historia precolonial.

La cuestión de las 'peculiaridades' dio lugar a intensos debates: ¿debía entenderse por ellas la vuelta a la tradición (pero ¿a cuál?), o recrear el pasado (otra vez, ¿cuál?) proyectándolo hacia la realización del futuro revolucionario tercermundista.

Ambas perspectivas fueron críticas del colonialismo y la segunda, en especial, mantuvo una actitud ambigua respecto de la modernidad.

Los críticos anticolonialistas de derecha se propusieron recuperar las auténticas y verdaderas tradiciones de la India, consideradas rémoras del atraso según la visión colonial. La India debía combatir por recuperar aquello que la distinguía y singularizaba, su riqueza espiritual. En el siglo XX, el movimiento 'hindutva' y el Partido Baratiya Janata (BJP) reflataron el nacionalismo anticolonial y antimoderno fundado en la idea de una India una, homogeneizada por el hinduismo.

Este es uno de los mitos que Amartya Sen se dedica a desenmascarar. A su juicio, el mismo colonialismo es el responsable de la versión del orientalismo exótico, que subrayó distorsivamente el rol de la religión en India y exaltó su dimensión espiritual, por oposición a su incapacidad para los logros materiales, económicos, sociales y científicos. Además de ser esto absolutamente falso y producto del metarrelato eurocéntrico, este socavamiento colonial de la autoconfianza tuvo el efecto de llevar a muchos indios a buscar las fuentes de dignidad y orgullo en algunos logros especiales, en los que había menor competencia con Occidente. Sen cita a Chaterjee, quien sostiene que, con este objetivo, se crearon dominios propios de soberanía, completamente fuera de las esferas occidentales de éxito.

Por otra parte, la reconstrucción de la tradición según el nacionalismo indio de derecha es expresión de su manifiesto desconocimiento de la historia india y/o de una operación ideológica destinada a reiventarse una/ la tradición en función de sus intereses políticos. Sen subraya (y en esto coincide con la historiografía contemporánea sobre la India), que el hinduismo es escéptico respecto de las cuestiones sociales y políticas y que, en este sentido, hay que distinguir entre las tensiones societales entre comunidades religiosas diferentes y las tensiones religiosas existentes entre las mismas. Esto no significa que la religión no ocupe un importante lugar en la vida de los indios, pero justamente, es eso, parte

‘natural’ de la vida, un centro descentrado y fragmentado, en términos de Hartman, y no el eje alrededor del cual se organiza la vida social.

Con la excusa de la crítica a la modernidad identificada con el colonialismo, el nacionalismo hindú ha efectuado una reescritura de la historia que favorece su aislamiento interno y externo y fomenta las ideas de pureza y no contaminación. Por el contrario, una reescritura no ideológica de la historia india requiere la crítica de los mitos de la unidad y homogeneidad religiosa, de la validación de la historia presente por el origen y la antigüedad, del despliegue sin fisuras (a excepción de la ruptura colonial) de la propia tradición, de la no contaminación y del espiritualismo, que se resumen en una visión monolítica, esencialista y estática de la identidad.

Hay que desmitificar entonces la idea de una India ‘tradicional’, definida en términos religiosos no seculares, que se habría hecha moderna mediante el influjo colonizador occidental, que habría aportado elementos racionalizadores, en especial la ciencia (occidental) y las ideas iluministas de tolerancia, libertad individual y pluralismo.

A su vez, el pensamiento de izquierda, se apartó del colonialismo pero no de la modernidad, aún cuando buscó ir más allá de su versión liberal burguesa y de la ortodoxia del socialismo marxista, mediante el nacionalismo tercermundista.

Estos criticaron ambos universalismos (un mismo camino ineluctable, ya fuera el del progreso o el de la revolución), y elevaron la singularidad y concreción de la situación a punto de partida para cualquier reconstrucción histórica. Aun cuando, en virtud de su adhesión al socialismo revolucionario, no abandonaron toda forma de universalismo. Se trataba de la revalorización de las propias historias singulares, por medio de las cuales se lograría, junto con los otros pueblos de la historia (y el “junto” dio lugar a interminables disputas ideológicas y políticas), concretar la ansiada revolución.

Si bien ambas posiciones (para simplificar, nacionalismos de derecha e izquierda) criticaron la modernidad dependiente, desplazando la crítica, en un caso, hacia posiciones antimodernas y, en el otro, hacia la construcción de una modernidad independiente, coinciden con el metarelato moderno en que el Estado Nacional es el agente histórico fundamental. Así, no escapan a las tentaciones del universalismo de construir un gran relato de salvación que, aún invirtiendo posiciones, jerarquías y valoraciones, comparte con el eurocentrismo que la historia culmina en la realización del Estado Nacional y en el nacionalismo como su ideología propia.

Kaviraj afirma que el nacionalismo indio es un producto europeo de la antiilustración, que proyecta la ilusión de una India eterna y sintetiza la modernidad progresista con la comunidad primordial, basada en el lenguaje, la religión, la pasión y la memoria.

Podría decirse, de un lado la nación (universal), del otro, la comunidad (singular). Por cierto, no sirve descubrir la irracionalidad de Europa, frente a los renovados mitos del buen salvaje. Dado que la inversión (Europa mala, Oriente bueno) sólo cambia la valoración pero no su esquema, no puede reconocer que la comunidad es tan histórica como la nación, y que en la época colonial hay culturas colonizadas con horizontes estrechos de pensamiento y otras con recursos internos de reflexión histórica acerca de sí mismas.

Finalmente, el 'singularismo' queda enredado en los presupuestos teóricos, ideológicos y políticos del universalismo. ¿Como pensar lo singular por fuera de lo universal? ¿Cómo abrazar la singularidad sin recaer en el universalismo 'malo'? ¿Como construir un universalismo 'bueno'? ¿Cómo hablar de sí sin apelar a los conceptos del sujeto teórico europeo, cómo generar categorías 'propias'? Qué es, en fin, para estos críticos, 'lo propio'? ¿Cómo no espejar las posiciones que se critican?

Fue necesario, entonces, radicalizar la crítica y captar la singularidad en estado puro. La crítica a la modernidad colonial debía ser hecha por fuera de ella, ni moderna ni antimoderna, sino postmoderna y postcolonial.

c) Postmodernos y postcoloniales. El pensamiento de la subalternidad.

Mientras que a) los partidarios del universalismo eurocéntrico de la modernidad y b) sus críticos antieurocéntricos y anticolonialistas, modernos y antimodernos, consideran que el colonialismo es un rasgo de la modernidad y que ésta no es reductible a aquél, la mayoría de los miembros del pensamiento subalterno identifican modernidad y colonialismo.

Para Sudipta Kaviraj (2010), India, modernidad, colonialismo y nacionalismo forman parte de una misma constelación histórica. El colonialismo ha sido el organizador de la dispersión y fragmentación de grupos y pueblos en una unidad a la que se adjudica una conciencia y una misión. No es que antes no hubiera política, sino que había otra política, la de los 'yoes' colectivos tradicionales y de las comunidades fragmentadas.

Chakarabarty señala que el pensamiento occidental también reconoce a estos 'yoes', a quienes, sin embargo, ubica en el ámbito de lo privado, frente al Estado y al ciudadano que coronan la construcción de lo social.

Estos 'yoes', campesinos y trabajadores, las clases subalternas (cita Chakarabarty a Partha Chatterjee), son quienes llevan la cruz de la "insuficiencia" y necesitan ser educados para salir de su ignorancia, provincianismo, o falsa conciencia (Chakarabarty, 1999, p. 15). Aún hoy, recuerda Chatterjee, la palabra de origen angloindio "communalism" (comunalismo) se refiere a aquéllos que presumiblemente no logran estar a la altura de los ideales 'seculares' de la ciudadanía.

Para estos autores, la construcción de una India unificada en torno a la idea de Estado Nacional constituye una superposición histórica del colonialismo, que debe ser deconstruida. Puesto que India es un conjunto fragmentado de comunidades y colectivos plurales, cualquier pretensión de subsumir su heterogeneidad en una unidad constituye una deriva de la colonialidad.

Hay que reemplazar la lógica del Estado Nacional y de sus herramientas básicas, partidos políticos y sistema legal universal, por la lógica de los grupos subalternos que, subraya Chatterjee, quizás hayan perdido la capacidad para gobernar, pero no la de decir cómo quieren ser gobernados. Invertiendo el orden moderno, son ahora los subalternos, los grupos, las comunidades, quienes interpelan al Estado según la lógica de la identidad, de los intereses fragmentados, del reclamo. Frente a éstas, la lógica universalista de los derechos pierde terreno. La sociedad civil debe ceder paso a la sociedad política cuyos miembros hacen oír sus pequeñas voces, las voces de los que, marginados de la historia, tienen sus historias, de los que, sin ser modernos, pertenecen a la modernidad. El carácter 'natural' del Estado Nacional queda cuestionado y se recuperan formas plurales de imaginarlo, a partir de construcciones confederadas de la nación o de las naciones, como propone Saurabh Dube.

Ahora bien, ¿cómo oír las pequeñas voces de la historia y construir la modernidad india con ellas pero también con las instituciones existentes del Estado Nacional producto de la historia precolonial, colonial y postcolonial? ¿Cómo evitar elevar la lógica de las micronarraciones a un nuevo gran relato de la historia y a la vez eludir las falsas ilusiones del desenganche decolonial?

En el mencionado artículo, Chakrabarty sostiene que, aún cuando estos sujetos estén despojados de su identificación con lo privado, no son suficientes para constituir el fundamento de una metanarrativa de "nuestras historias" que, finalmente, serán apropiadas y resignificadas desde la hiperrealidad de la Europa Moderna. A pesar de los cambios

históricos, “Europa” e “India” son figuras de la imaginación que, más allá de sus referentes geográficos más o menos indeterminados (Chakrabarty,1999, p. 2) y de los cuestionamientos de que son objeto, funcionan como categorías dadas, materializadas en la oposición dual de dominación y subordinación. Por ello, las micronarraciones no dejan de estar inscritas en el discurso europeo de la dominación y de ser pensadas desde este sujeto teórico europeo universal, frente al cual, los intentos de distanciamiento crítico fracasan.

Hay una “desigualdad de ignorancia” o “ignorancia asimétrica” entre los teóricos occidentales y “nosotros”, observa Chakarabarty: en sus discursos, ellos pueden prescindir de nosotros, o referirse a nosotros de un modo ajeno y superficial, mientras que nosotros no podemos prescindir de ellos. La paradoja es que el conocimiento histórico del tercer Mundo, producto de su “ignorancia” es, sin embargo, considerado útil para entender nuestras sociedades.

A esta tendencia, según Chakrabarty, .no escapan los estudios de subalternidad. Modern India de Sumit Sarkar, con justicia considerado uno de los mejores libros de texto sobre historia de la India, explica los años que van desde la fundación del Congreso Nacional Indio en 1885 y la consumación de la independencia en agosto de 1947 en términos de una “transición”, “grandiosa” pero “incompleta” (Chakrabarty, 1999, p. 10), que no ha realizado ni el sueño (gandhiano) del campesino de un reino mítico y justo, ni el ideal de la izquierda de la revolución (socialista), ni una “completa transformación burguesa” (Chakrabarty,1999, p. 4). Dentro de estas tres “carencias”, Sarkar ubica la historia de la India moderna, que fracasa para llegar a su cita con su destino. Se pregunta Chakarabarty si esto no constituye una vez más un ejemplo del “nativo perezoso”.

¿Cómo salir de este círculo vicioso? “Provincializando” Europa, es decir, sacando a luz su propia historicidad oculta y enmascarada bajo la ahistoricidad de su falso universalismo.

Ahistoricidad que comparte, podría agregarse, con el nacionalismo tradicionalista (cuya reconstrucción de la tradición es una falsedad histórica) y con el tercermundismo (que postula fines universalistas sin sustento histórico). O, con el pensamiento de la subalternidad que privilegia las pequeñas historias que, en la medida de su ahistórico desenganche del contexto nacional e internacional, son reapropiados por y desde la historia europea.

No se trata de rechazar la modernidad, los valores liberales, universales y/o a las explicaciones totales. “Provincializar Europa” no consiste en relativizar la experiencia europea o en señalar su irracionalidad, sino en documentar como su razón fue presentada de modo que fuera obvia más allá de donde se originó.

“Provincializar” Europa no puede ser un proyecto nacionalista, autoctonista o atavista; su objetivo es desenredar el enredo de la historia, exponer la problemática de “la India” al mismo tiempo que se desmantela Europa. Ver lo moderno confrontado, escribir encima de las narraciones dadas y privilegiadas de la ciudadanía otras narraciones de las conexiones humanas donde las colectividades no se definen por los rituales de la ciudadanía ni por la pesadilla de la tradición que es creada por la modernidad, reconocer que hay otros pasados y futuros soñados (Chakrabarty, 1999, p. 37).

Si bien son muchos los desafíos que enfrenta el pensamiento de la subalternidad, no

cabe duda que las críticas postestructuralistas posmodernas han contribuido a cuestionar la legitimidad y excepcionalidad del modelo de modernidad europea, a ofrecer un visión menos rígida de lo social, a repensar las relaciones entre lo social y lo político, a descubrir nuevos sujetos sociales, a valorizar la fragmentación y a pensar la diferencia por fuera del dualismo antagónico entre lo universal y lo singular.

II. La reconstrucción histórica de la modernidad india. Hacia un nuevo universalismo con justicia global

Amartya Sen, por un lado, y Sucheta Mazumdar y Vasant Kaiwar, por otro, proponen interpretaciones de la modernidad india que se apartan de las perspectivas analizadas.

Sus posiciones, diferentes en lo teórico e ideológico, coinciden en la necesidad de recuperar las visiones universalistas, a fin de enfrentar los desafíos que plantea el capitalismo mundial. Ambos piensan la universalidad desde la diferencia, desde la historia y desde las estructuras de la sociedad global.

a) Amartya Sen: historia, complejidad y universalismo

El punto de partida de Sen es el reconocimiento de la complejidad de la realidad histórica y el rechazo de las simplificaciones y errores de los mitos que tanto el colonialismo como el anticolonialismo religioso contribuyeron a difundir.

La visión tradicional de la India, en la que colonizadores y colonizados coinciden dramática y perversamente, es la de un 'nosotros' homogéneo, pasivo y sumiso, impermeable a los cambios y cerrado en sí mismo, pero con el seductor encanto de lo espiritual y hermético, del misterio y el exotismo, y con cierto desborde sensual y festivo, todos rasgos que obliteran la dimensión racional, analítica y científica de su historia. (Todas caracterizaciones presentes en los relatos de Moravia y Pasolini).

En contraposición a esta imagen, la reconstrucción histórica de India nos muestra una India heterogénea, muy lejos de poder ser incluida en el mito de los “valores asiáticos” (si es que se pudiera razonablemente sostener tal tesis, habida cuenta de que en Asia vive el 60 % de la población mundial!). Una India constituida por procesos flexibles de intercambios, encuentros y préstamos, en la que los tiempos, espacios e identidades se ordenan y desordenan al ritmo de las necesidades y oportunidades de la vida y no de las necesidades político-ideológicas de unos y otros. Esta diversidad y pluralismo de experiencias cuestiona las cronologías históricas que ofrecen visiones fijas y distorsionadas, que privilegian algún momento original dador de sentido, tanto como las matrices conceptuales omniabarcativas (Occidente, Oriente) cuya utilidad comprensiva y explicativa Sen pone en tela de juicio.

Esta reconstrucción revela que la India no es una copia de occidente y que hay una historia de la India anterior al colonialismo, rica en invenciones culturales, científicas y políticas. En numerosas obras, Sen ofrece abundantes pruebas de la rica y activa tradición india al respecto y a lo largo de toda su historia, desmintiendo el mito del vacío cultural y científico indio.

Sen se refiere particularmente a los aportes indios al conocimiento científico y a sus prácticas democráticas con anterioridad al colonialismo, sabiendo que estos son dos de los objetivos preferidos por la crítica colonial. Para Sen, ninguna de estas prácticas y experiencias son privativas de Occidente. En relación a la ciencia, afirma que más allá ciertas particularidades locales de los métodos, la argumentación, demostración y análisis de la evidencia constituyen formas universales de desarrollar el conocimiento. Y en cuanto a la democracia, el pluralismo, la tolerancia, el diálogo y la deliberación pública constituyen parte constitutiva de las tradiciones indias. Por otra parte, las luces de la razón, el pluralismo y la tolerancia no han constituido rasgos permanentes de Occidente, como lo atestiguan los numerosos periodos oscuros de su historia (inquisición, guerras religiosas, guerras mundiales, genocidios modernos). De este

modo, sin quitarle méritos ni tirar al bebé con el agua sucia de la bañera, Sen contribuye a la sana tarea de “provincializar” a Europa, a la vez que “desperiferiza” Asia y la recentra por sus contribuciones a la humanidad.

Para Sen, lo universal no es un concepto privativo de Europa ni del cual pueda prescindirse. Máxime en épocas de globalización y de creciente desigualdades, en las cuales es necesaria una ética universal basada en el reconocimiento de las diferencias y en la justicia.

Si bien la modernidad no debería ser un concepto relevante en cuanto criterio de mérito o demérito para tratar las cuestiones públicas contemporáneas (ser moderno no es mejor ni peor en sí mismo), si lo es en cuanto afecta la vida de la gente. Por ello, es un debate que importa., siempre y cuando se lo plantee en sus justos términos. Esto requiere reemplazar la pregunta por la modernidad por la de “¿cuál modernidad?”, ya que sólo a través de la comprensión de los procesos históricos concretos será posible construir una sociedad global justa para todos.

b) Mazumdar y Kaiwar: diferencia y diferenciación estructural. El orientalismo en reversa.

Las críticas de Sucheta Mazumdar y Vasant Kaiwar al anticolonialismo tercermundista y al “orientalismo en reversa” postcolonial surgen en diálogo con los desarrollos contemporáneos de los estudios culturales, el marxismo anglo-americano y la teoría social post-marxista francesa. Como señalé, a pesar de sus diferencias teóricas e ideológicas, comparten, con Sen, cierta idea del universalismo. Un universalismo cuya construcción debe asumir la tensión de las coordenadas témporo-espaciales, sin privilegiar ni las unas ni las otras, como hacen modernos y posmodernos. Como se ve, otra vez la historia.

Invirtiendo la mirada habitual entre modernidad, colonialismo y orientalismo, según la cual éste es consecuencia del colonialismo moderno (la referencia es a E. Said), estos autores sostienen que la misma

modernidad europea no puede ser comprendida por fuera o con independencia del renacimiento oriental que ella produce. Oriente no es un producto de la administración colonial europea, sino el 'otro' a partir del cual la modernidad europea cultural se autorrepresenta y se piensa. No es un otro ajeno, es un otro constitutivo, que requiere revisar la pretensión de mundos separados, independientes y completamente diferentes. Son innumerables los ejemplos provistos por estos autores, desde la presencia de Oriente en el pensamiento Ilustrado, pasando por las necesidades geopolíticas de la Europa postrevolucionaria de fines del siglo XVIII y principios del XIX, que necesitaba configurar una idea de Oriente pacífica y carente de conflictos, hasta las ensoñaciones de los románticos. En todos estos casos, no se trata de meras 'influencias', sino de elementos estructurantes de la misma modernidad europea que, asociada al capitalismo, recurre al helenismo romántico y al renacimiento oriental para su legitimación cultural (Mazundar, Kaiwar y Labica, 2009, p. 59). Al respecto, lo auténtico de la modernidad europea no es la fidelidad a la tradición sino la posibilidad de construir un "renacimiento" a partir de la conexión con culturas ajenas, tanto en el tiempo (la grecorromana) como en el espacio (Oriente), sin dejar de ser ella misma. Mientras Europa toma otras culturas para construir su propia modernidad, crea una economía política propia y única que, en sentido contrario, expande a un Oriente que, contrariamente, se mantiene fiel a 'su' cultura.

El modelo civilizatorio plural que surge, consiste en una versión culturalista de la doctrina racial "separados pero iguales", que eleva la diferencia particular a símbolo de los pueblos, de modo tal que éstas, puestas por fuera de la corriente de la historia moderna secular (por definición, europea), son naturalizadas como encarnación de esencias eternas (Mazundar, Kaiwar y Labica, 2009, p. 60).

Desde este culturalismo racializado se olvida o minimiza que la modernidad es un producto del capital, que se construye en Europa, pero que atraviesa y constituye a los otros espacios sociales de modo desigual.

Luego, ¿qué sentido tiene distinguir a la modernidad europea de otras modernidades alternativas o híbridas? Todas lo son.

El esquema postcolonial, lejos de superar el eurocentrismo, lo refuerza, al constituir al 'otro' del sujeto universal europeo en mera 'diferencia', sin advertir que ésta encubre los procesos sociales de diferenciación (económica) que están a la base de aquéllas.

'Orientalismo' y 'economía política' son dos cuerpos de pensamiento, dos campos categoriales movilizados a través de la división colonia-imperio, que naturalizan los procesos metrópoli/periferia y la división de clases sociales. En esta historia, "Asia está al principio, Europa al final."

Por ello es necesario abordar críticamente los estudios postcoloniales que validan culturalmente el orientalismo mediante la categoría de 'diferencia', una idea esencialmente moderna, que ahora atraviesa el mundo como el sistema económico mismo. Hay que situar las nociones de 'diferencia' y 'modernidad' en las coordenadas materiales apropiadas, reconociendo que el capital global no produce una transnacionalización cosmopolita uniforme. Los desarrollos geográficos desiguales son producto de la historia y de la cultura tanto como del capital, que reproduce la lógica de la diferenciación que, a su vez, tiende a crear cada vez mayor diferenciación.

Los estudios postcoloniales constituyen un impasse ideológico que une el pesimismo de la postguerra fría a la nostalgia romántica por un mundo anterior a la Ilustración y es coincidente con la globalización neoliberal, las políticas de ajuste, y la derrota de las políticas de izquierda. Las micronarrativas de la pertenencia y de la identidad dejan intocada la vieja noción de Europa como el lugar de lo universal y los orientes como muchos particularismos. El proyecto postcolonial no puede ni "Provincializar Europa" (a riesgo de naturalizar y racializar las diferencias) ni enfrentar las complejas cuestiones de justicia social en un mundo dramáticamente polarizado que olvida la historicidad y materialidad de la cultura. Es irónico

que, en una etapa global, se rechacen las comprensiones totalizadoras y se desconozca la configuración capitalista del mundo y de la modernidad.

Ya sea el enfoque seniano de la complejidad o la necesidad de representar la “totalidad ausente”, que plantean Mazumdar y Kaiwar, el universalismo propuesto debe asumir el valor de las diferentes experiencias individuales y sociales. Pero, la diferencia no es el fragmento y, por ello y a diferencia de los posmodernos, es necesario aprehender la lógica y el sistema del capital como un todo.

c) La modernidad india desde la teoría de las Modernidades Múltiples.

S. Eisenstadt define la modernidad como un nuevo tipo de civilización que se caracteriza por la apertura y la incertidumbre, y cuyo núcleo consiste en la combinación de imaginarios sociales, distintos programas culturales y nuevas instituciones. Retomando el camino comparativo de Weber, critica el colonialismo eurocéntrico del paradigma de la modernización y acuña el concepto de “modernidades múltiples”, que asume un mayor compromiso con la historicidad y contingencia de los procesos de cambio histórico. Brevemente, para esta teoría hay una matriz moderna con muchas realizaciones históricas. El origen de esta matriz remite a la emergencia de las grandes religiones en la época axial, se redefine en Europa en el siglo XVII y se expande en el siglo XIX con el colonialismo europeo al resto del mundo. Lejos de constituir un proceso lineal, cada cultura y cada historia singular constituyen ámbitos de lucha por las definiciones de una base social compartida, cuyos resultados afectan a esa misma base y dan cuenta de la fragmentación cultural de la sociedad mundial.

Esta teoría va más allá de la tesis de la ‘convergencia’ de las civilizaciones en un único modelo modernizador y refuta también la tesis del “choque de civilizaciones” de Huntington, cuya visión estática de las civilizaciones enfatiza la idea de unidades culturales poseedoras de una identidad propia definida, a partir de la cual se establecerían intercambios con otras. Para Eisenstadt, no hay una sola modernidad, ni un sistema mundo que haya eliminado las diferencias culturales.

Ahora bien, los análisis históricos que el programa de las modernidades múltiples lleva a cabo, enriquecen las diferentes interpretaciones de la modernidad y permiten comparar los procesos históricos, sin recaer en los ideogramas de la modernidad eurocéntrica y de sus críticos modernos y posmodernos.

En *Comparing modernities and multiple modernities*, en el capítulo “Tradiciones culturales, concepciones de la soberanía y formación del Estado en Europa e India”, Harriet Hartman sostiene que para dar cuenta de la modernidad India (como de cualquier otra sociedad), es necesario observar su propia dinámica histórica, absteniéndose de medirla con la vara de Occidente. Si bien la teoría se basa en el método comparativo, se trata de otro tipo de comparación, basada en rasgos estructurales y dinámicos, pero nunca en función de patrones valorativos, fundados en juicios de inferioridad/superioridad y de la evaluación de los rendimientos más o menos exitosos de la aplicación de modelos ejemplares.

Observando estas premisas metodológicas, Hartman observa que en la India hay continuidad entre su historia precolonial, colonial y postcolonial y que su rasgo central, el pragmatismo, fue reforzado –aunque no generado– por la cultura británica.

Políticamente, el pragmatismo indio se ha expresado históricamente en una acomodación entre centro y periferia, que descansa en la historia premoderna y a la cual la colonización británica aporta instituciones y hábitos. Esta capacidad de negociación (y aprendizaje) entre centros y

periferias, siempre cambiantes y flexibles y dispuestos a compartir el poder, constituye un rasgo distintivo de la historia india que la diferencia de Occidente. Con la independencia, la política india se vio fortalecida y preservó la combinación entre lo secular y lo religioso y las demandas de los distintos grupos. No buscó imponer una identidad común a las diferentes visiones religiosas y culturales, sino que operó desde una visión no trascendentalizada de la política. Lejos de toda visión salvífica, la política india es una instancia organizativa, que no constituye el 'centro' de la vida india. Éste, está ocupado por la religión y los rituales, aunque se trata de un centro descentrado, polimorfo y no unificado, constituido por redes, organizaciones rituales, peregrinajes, sectas, escuelas. Complementa esta visión política, una noción de soberanía referida a la multiplicidad de derechos de los diferentes grupos, antes que a la unidad casi ontológica del Estado.

Esta capacidad del Estado Nacional (sin duda una creación de la India moderna) de negociar las relaciones centro-periferia y de compartir el poder con las clases subalternas, comenzó a debilitarse en la época de Indira Gandhi, cuando comienzan a cuestionarse las reglas que administraban los conflictos.

A partir de los años 60, la acción afirmativa otorgó empleos en agencias gubernamentales para las castas, dando lugar a que más del 73 % de la población gozara de ellos. Estas políticas generaron, por cierto, tensiones intercastas, sistemas clientelares y la declinación del compromiso público. Se dio la paradoja de una creciente democratización, producto de la presión creciente de los grupos locales y de castas sobre el centro y de un debilitamiento institucional de los partidos centrales. La mayor autonomía de los gobiernos provinciales y los cambios en las identidades colectivas socavaron las bases de legitimación del régimen, constituyendo un desafío a la democracia constitucional.

Ante estas cuestiones se pregunta el autor si estos cambios conducirán a la decadencia de las instituciones políticas o hacia una mayor

descentralización: ¿se trata de una extensión del poder compartido en el cual la autonomía de los sectores, la creciente inclusión y las bases colectivas de los procesos políticos desarrollarán nuevas formas de asociación territoriales y transterritoriales, con marcos públicos comunes aun cuando no universalistas? ¿O estos marcos se erosionarán, dando lugar a confrontaciones violentas? Los consensos, ¿se producirán más allá de las reglas?

A modo de conclusión

He abordado la cuestión de la modernidad en India desde la ambigüedad, tensión y contradicciones entre las visiones universalistas y singularistas del cambio histórico-social. La oposición se juega, básicamente, entre el universalismo abstracto de la experiencia europea, elevado a ley general del desarrollo de la humanidad y la reivindicación de la singularidad de la experiencia histórica. Pero universalistas eurocéntricos y críticos anticolonialistas, antimodernos y modernos, coinciden en considerar al Estado Nacional como el fin natural del desarrollo histórico. En estos debates tercia el postcolonialismo postmoderno, que apunta sus críticas a los presupuestos universalistas y totalizadores que se expresan en la naturalización del Estado Nacional y de las clases sociales en su rol de agentes privilegiados y ordenadores del orden político y social. Abandonando los metarrelatos totalizadores de la historia (la tradición, el progreso burgués, la figura del ciudadano, la revolución socialista, la sociedad sin clases), el pensamiento de la subalternidad habla de la experiencia india de la fragmentación, del pluralismo, de los microrelatos de las pequeñas voces, de los que aún fuera de la historia, pertenecen a ella.

Parecería que el pensamiento postcolonial de la subalternidad ha logrado, finalmente, dar el golpe de gracia al universalismo y celebrar el triunfo de la diferencia. Sin embargo, desde el propio campo de la subalternidad se

alerta acerca de la hiperrealidad de Europa. El “sujeto teórico” sigue siendo europeo y la “ignorancia asimétrica” lo sigue habilitando para hablar con autoridad y legitimidad de ‘nosotros’. Por otra parte, el pensamiento de la subalternidad corre también el riesgo de convertir a las micronarraciones en otro metarrelato. En ambos casos, no logra ir más allá del entramado teórico, ideológico y político del universalismo eurocéntrico, que ‘sujeta’ a (y del cual dependen) las críticas anticoloniales tradicionalistas, modernas y posmodernas, condenadas a espejar al objeto de su crítica.

¿Cómo salir del atolladero? He señalado los aportes de la historia global, que reconstruye la historia más allá de la historia universal, los aportes conceptuales e historiográficos de la teoría de las modernidades múltiples, que da cuenta del cambio histórico-social en términos de estructura y dinámica histórica. También los de A. Sen, que recupera una India creativa y democrática y propone recrear un universalismo que conjugue diferencia, igualdad y justicia global. Y las críticas de Mazumdar y Kaiwar al “orientalismo en reversa”, que asume e invierte los presupuestos del orientalismo colonialista, quedando preso de una noción evanescente de diferencia, que ignora su posición y articulación en la trama de las diferenciaciones estructurales del capitalismo global.

Las tres primeras perspectivas plantean la relación entre lo universal y lo singular en términos de un esquema dual, antagónico y jerarquizado, cuyas simplificaciones y ahistoricidad quedan en evidencia al interpretar la modernidad india en términos de transiciones, carencias y fracasos.

Por el contrario, las otras interpretaciones procuran eludir la pasión malsana por la “occidentosis”, denunciada por Panikar, y las simplificaciones ahistóricas, optando por un camino más complejo que, sin abandonar el ejercicio de la crítica, busca dirigirla con solidez creativa hacia la invención del futuro. De un futuro que realice el reclamo universal de igualdad, respeto a las diferencias y justicia para todos.

Referencias

Chakrabarth, D. (1999). La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados "indios"? En Dube, S. (Ed.) *Pasados postcoloniales*. México: Colegio de México.

Chaterjee, P. (2000). *La nación en tiempos heterogéneos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Eisenstadt, S.N. con Hartman, H. (1992). Cultural Traditions, Conceptions of Sovereignty and State Formations in India and Europe: A Comparative View. En van del Hoek, A. W; Kolff, D.H.A. y Oort, M. S. (eds.). *Ritual, State and History in South Asia: Essays in Honour of J. C. Heesterman*. London, New York, Köln: E. J. Brill.

----- (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129 (1), 1-29.

Gupta, D. (2000). *Mistaken Modernity. India bewtween worlds*. New Delhi: Harpers Collins Publishers.

Kapila, S. (Ed.) (2010). *An Intellectual History for India*. Nueva Delhi: Cambridge University Press.

Kaviraj, S. (2010). *The imaginary Institution of India: Politics and ideas*. New York: Columbia University Press.

Khilnani, S. (2004). *The Idea of India*. London: Penguin Books.

Mazumdar, S; Kaiwar, V. y Labica, T. (2009). *From orientalism to postcolonialism: Asia, Europe and the lineage of difference*. Oxon: Routledge.

Moravia, A. (2007). *Une certaine Idée de l'Inde*. Paris: Arléa.

Pasolini, P. P. (2007). *L'odeur de l'Inde*. Barcelona: Folio, Denoël, Malesherbes.

Reigadas, M.C. (2011). "Modernidad y democracia en India. Amartya Sen, historia global y modernidades múltiples"- Congreso Nacional de ALADAA. Publicación Electrónica.

----- (2012). Modernidades múltiples e historia global. Aportes para repensar el lugar de Latinoamérica en el mundo. DE SIGNOS Y SENTIDOS, 13, 15-26. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/ojs/index.php/DeSignosySentidos/artic/e/viewFile/4088/6171>

Sen, A. (2005a). *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident?* Paris: Payot & Rivages.

----- (2005b). *The argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity*. New Delhi: Penguin Books.

Tagore, R. (2013). *Nacionalismo*. Buenos Aires: Taurus.

DINÁMICAS DE LA RELACIÓN ENTRE LA INDIA, SU DIÁSPORA Y SUS PAÍSES DE RESIDENCIA.

Lía Rodríguez de la Vega

RESUMEN

De acuerdo a lo señalado por la Organización Internacional para las Migraciones/OIM (2010), se estima que en el presente existen 214 millones de personas viviendo fuera de su país de origen. En ese marco, el colectivo de migrantes, en este caso bajo la categoría de diáspora, se encuentra entre los actores no estatales, que ejercen su influencia a nivel local y global. En esa línea, Sheffer (1986) apunta que las redes creadas por diásporas étnicas forman parte de una relación triádica que comprende a la diáspora misma, su país de origen y de residencia, señalando además que esa relación deviene un aspecto integral y permanente del flujo de política nacional e internacional.

Atendiendo a lo mencionado, este trabajo aborda la relación triádica mencionada, considerando cada segmento de esa relación en particular. Se consideran para ello, la bibliografía producida sobre el tema y el reporte de la diáspora india producido por el Comité de Alto Nivel sobre la Diáspora India. Se concluye que la dinámica de esa relación evidencia no solamente la creciente importancia de la diáspora como recurso de la política exterior india sino también su relación con el flujo de política doméstica e internacional del país de origen, al tiempo que se plantean los interrogantes que surgen con respecto a los países de residencia con menor volumen de población inmigrante de origen indio.

ABSTRACT

According to the International Organization for Migration/IOM (2010), at present, there are 214 million people living outside their country of origin. In this context, the group of migrants, in this case under the category of diaspora, is located between the non-State actors, that exert their influence at local and global level. In that vein, Sheffer (1986) points that networks created by ethnic diasporas formed part of a triadic relationship which comprises the same diaspora, its country of origin and residence, also noting that this relationship becomes an integral and permanent aspect of the flow of national and international policy.

Considering the above mentioned, this work focuses in the mentioned relation (between the country of origin, the diaspora and the countries of residence), considering every segment of it in particular. To do that, we consider bibliography on the topic and the report of the Indian diaspora produced by the High Level Committee on the Indian Diaspora. Conclusions indicate that the dynamics of this relation demonstrates not only the increasing importance of the diaspora as resource for the Indian foreign policy but also its relation with the flow of domestic and international politics of the country of origin and at the same time, we consider the questions that appear concerning the countries of residence with minor volume of immigrant population of this origin.

Introducción

De acuerdo a la Organización internacional para las Migraciones/OIM (2010), se estima que 214 millones las personas viven fuera de su país de origen. En tal contexto, los colectivos migrantes, considerados aquí bajo la denominación de diáspora, aparecen entre los actores no estatales, que pueden influir las relaciones entre los estados y transformarse en un instrumento de política exterior, con derivaciones para los países emisores y receptores, en su política doméstica e internacional (Gupta, s.f.).

En línea con lo mencionado, Sheffer (1986) apunta que las redes creadas por diásporas étnicas poseen características específicas en tanto forman parte de una relación triádica, que comprende al país de origen, la diáspora misma y los países de residencia. Agrega que esta relación deviene un aspecto integral y hasta permanente del flujo de política nacional e internacional. Sin embargo, Østergaard-Nielsen (2006) señala que el planteo de tal relación triádica no alcanza para aprehender la complejidad de las intervenciones de larga distancia de las diásporas ni sus acciones de lobby.

Por lo demás, esta relación triádica, que evidencia dinámicas que articulan lo global y lo local y abarcan diversas temáticas, remiten a relaciones de las mismas con el “nacionalismo diaspórico” enunciado por Gellner (1988) y el “nacionalismo de larga distancia”, señalado por Anderson (1993), etc., atendiendo a la modificación de lo que parecía ser una coincidencia “natural” entre un sentimiento nacional y la residencia en el país origen.

Considerando lo mencionado, este trabajo aborda la relación triádica mencionada, considerando cada segmento de esa relación en particular. Se consideran para ello, la bibliografía producida sobre el tema y el reporte sobre la diáspora india, realizado por el Comité de Alto Nivel sobre la Diáspora India.

Panorama del Estado de la cuestión

Mitchell (2012) sostiene que la temática de la migración/ diáspora en las relaciones internacionales, tras haber sido ignorada por largo tiempo, captó la atención de los estudiosos, luego de septiembre de 2001, resultando de ello distintos trabajos centrados sobre todo en la perspectiva de la seguridad (cuestiones fronterizas, refugiados, terrorismo, la relación de la migración con los conflictos ambientales y el rol específico de las diásporas en las relaciones internacionales). Apunta que en el presente, la

migración es considerada como un tema de “alta política”, en la nueva agenda política y que si bien se puede observar avances en su estudio, en el contexto de las relaciones internacionales, la comprensión de las implicancias políticas de las migraciones resulta todavía limitada.

Existen numerosos trabajos que tratan diversos aspectos de la diáspora india, desde distintas perspectivas disciplinares. Entre ellos, hay un grupo de trabajos que alude al impacto económico de los migrantes en el país de origen y entre ellos, puede mencionarse, a modo de ejemplo, a Roy y Banerjee (2007), quienes señalan, entre otras cosas, que la Inversión Extranjera Directa no jugó en la India un rol tan importante como lo hizo en China y en tal sentido, sostienen que el Centro de Facilitación de los Indios de Ultramar (OIFC) tendrá un papel crucial en reorientar esta circunstancia. Por su parte, Pandey, Aggarwal, Devane y Kuznetsov (2004), apuntan algunos de los grupos considerados más exitosos dentro de la diáspora, por ejemplo, los migrantes Gujaratis en el este de África, que dominan sectores económicos claves como el de diamantes, los residentes indios en el Reino Unido, que se destacan en sectores de alta calificación, al igual que los indios en Estados Unidos, etc. Leclerc (2008) comenta que la industria de tecnologías de la información le permitió a la India hacerse de un lugar en el escenario global. Ello, complementado con la apertura de una nueva etapa de outsourcing internacional, le produjo un gran beneficio a ese país, con el asentamiento de Centros de Desarrollo de Ultramar, que visibilizaron más las redes de migrantes indios, en tanto las compañías multinacionales optaban por enviar empleados de origen indio para llevar adelante estos centros y por otro lado, los indios exitosos en Silicon Valley, que ya habían invertido en la apertura de negocios en India, asesoraban a los recién llegados, a través de asociaciones como TIE, The Indus Entrepreneurs, Silicon Valley Indian Professional Association, etc. Todo ello contribuiría a convertir a la India en destino privilegiado de relocalizaciones de producción de software y servicios de tecnologías de la información. En una dirección similar, Chand (2009) explora el modo como la diáspora contribuye a fortalecer los lazos comerciales y de inversión entre Estados Unidos y la India, etc.

Otro grupo de trabajos abordan el impacto de los emigrados en el país de origen, más allá de lo específicamente económico. En tal sentido, Therwath (2010) señala que los emigrados son mostrados como modelos emprendedores cuya ejemplaridad es atestiguada por su éxito financiero. Los NRIs devinieron así, señalan, la síntesis de la “indianidad”, vistos como instrumentos de la modernidad en la India al mismo tiempo que factores del reconocimiento de la India como un poder internacional, en occidente. Kapur (2010), por su parte, examina el caso concreto del impacto del segmento de la diáspora india asentado en los Estados Unidos sobre la situación doméstica, en cuanto al fomento de la violencia política y al desarrollo de la filantropía. Heath y Mathur (2011) dan cuenta de trabajos de distintos autores que abordan la dinámica entre la diáspora y el país de origen, en cuestiones relativas al comunalismo.

Por otro lado, un cuerpo de trabajos considera las acciones desde la India acerca de la diáspora. Entre ellos, Murti (2013) aborda el uso de los medios digitales para captar a la diáspora, estudiando específicamente el website del OIFC. Naujoks (2010) aborda el cambio que hubo tanto en las políticas estatales indias como, sostiene, en los abordajes de investigación indios sobre la diáspora india. Hercog y Siegel (2010) analizan las políticas del país de origen sobre la diáspora india y Singh (2012) se concentra en la perspectiva política desde India, para el trabajo con la diáspora, en lo que concierne al desarrollo de India.

Existen también trabajos sobre el impacto de segmentos específicos de la diáspora india asentados en diversos países, por ejemplo, Janardhanan (2013) aborda su participación política en los Estados Unidos de América, considerando la manera en que los obstáculos y prejuicios iniciales en el país de residencia sirvieron como catalizadores de la actividad política de la comunidad, a la vez que toma en cuenta los nuevos dilemas que la misma enfrenta. Por su parte, Gottschlich (2008) explora elementos relacionados a ese segmento de la diáspora en cuanto a su fuerza política y Gupta (2004), aborda la relación de la gestión del país de origen con ese segmento, en cuanto recurso político. Van Hear, Pieke y Vertovec (2004)

exploran el rol de distintas diásporas asentadas en el Reino Unido, en lo que hace al desarrollo y la reducción de la pobreza en sus países de origen, incluyendo la india, mientras Choudhari (2014) se enfoca en el rol jugado por la diáspora india en la transformación política de la Gran Bretaña actual, etc. Bhargava, Sharma y Salehi (2008) dan cuenta de mesas redondas desarrolladas en Toronto, Nueva Delhi y Chandigarth, acerca de cuestiones relativas a la relación bilateral entre India y Canadá, la visión de los emigrados indios residentes en ese país y el potencial de ese segmento de la diáspora para contribuir a estimular la asociación entre ambos países. Ashraf (2005), considera las denuncias sobre el establecimiento de algunas organizaciones con ligazón financiera e ideológica con organizaciones en India que apoyan y difunden la política del Hindutva. En línea con la temática, Therwath (2012), señala que el centro de las fuerzas nacionalistas hindúes en la diáspora se encuentra en los Estados Unidos de América, donde además, distintas diásporas nacionalistas confluyen en la islamofobia. Por su parte, Rodríguez de la Vega (2015) aborda el caso de la diáspora india asentada en Estados Unidos y su influencia en la política exterior de India, concluyendo que aunque el alcance de su accionar resulta aún limitado, debido al pequeño volumen de sus votantes, precisa profundizar su accionar en el congreso del país de residencia, al tiempo que extenderse a otras acciones. En un marco similar, Rodríguez de la Vega (2014) realiza una aproximación a la diáspora india en el marco de la articulación entre lo local y lo global, concluyendo que la enunciación misma de la “diáspora india”, desde la perspectiva considerada, da cuenta ya de una articulación, que por lo demás es una tarea permanente, en el contexto del significado/la resignificación identitaria de la “indianidad”, sus alcances sobre la configuración del espacio y el tiempo y la capacidad de influencia que ello conlleva.

Nociones consideradas

Mientras Cohen (Vertovec y Cohen, 1999) apunta que el término “diáspora”, asociado a la dispersión forzosa puede hallarse ya en el Deuteronomio, ligado a la historia religiosa de judíos y cristianos, Vertovec (Vertovec y Cohen, 1999) señala que ese término es usado en la actualidad para describir prácticamente cualquier población considerada “desterritorializada” o “transnacional”. Bauman (2001) atribuye el uso disciplinario del término a George Shepperson, en referencia a la diáspora africana, en 1965.

En lo que hace específicamente a la diáspora india, Leclerc (2004), señala que el término “diáspora”, para referirse a los emigrados, se popularizó hacia la década del '90 en la India, en paralelo con la creación de centros académicos para su estudio, la realización de eventos académicos sobre ella y la posterior creación del Comité de Alto Nivel sobre la Diáspora India (2000), por parte del gobierno de la India, que realizó un relevamiento de las comunidades emigradas, categorizando a los sujetos al interior de la misma como Nri's (Indian citizens not residing in India), PIO's (Persons of Indian Origin who have acquired the citizenship of some other countries/ personas de origen indio que han tomado otra nacionalidad y las personas de origen indio que legal y técnicamente pueden calificarse como personas apátridas de origen indio, atendiendo a que no poseen documentación que acredite su origen indio (Sharma, s.f.).

Así, el gobierno de la India considera la “diáspora india” (2002), como “un término genérico que describe personas emigradas de territorios que están actualmente dentro de los límites de la República de la India. Se refiere también a sus “descendientes” y señala que estas personas “residentes en tierras lejanas” “retuvieron su ligazón emocional, cultural y espiritual con su país de origen” (The Indian Diaspora, párr. 1 y 2).

Esa diáspora, de más de 20 millones de personas (MEA, 2000), está diseminada en los seis continentes, a través de 110 países y lejos de constituir un bloque monolítico, reúne emigrados provenientes de distintos

lugares de la India, que hablan más de 22 lenguas diferentes (Mulloo, 2007).

El fenómeno migratorio encuentra una estrecha relación con la cultura y la identidad. Atendiendo a la cultura, Dube (1999) apunta que la misma debe entenderse como un elemento esencial en la producción y reproducción cotidiana de la vida social, es decir, como las actitudes, normas y prácticas simbólicas y estructuradas por las que se percibe, articula y experimenta las relaciones sociales. En lo que hace a la identidad, Giménez (2007) la entiende como la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales; de carácter intersubjetivo y relacional. Restrepo (2010), por su parte, apunta que al ser las identidades relacionales, ellas se producen a través de la diferencia, por lo que emiten prácticas de marcación del “nosotros”, de diferenciación de los “otros”, haciendo/siendo de este modo, identidad y diferencia, mutuamente constitutivas. Agrega que las identidades no aluden solamente a la diferencia sino también a la desigualdad y a la dominación, es decir que las prácticas de marcación mencionadas están ligadas a la conservación o confrontación de diversas jerarquías (sean estas sociales, políticas, etc.).

En el terreno de las relaciones internacionales, Shain & Barth (2003), señalan que los enfoques constructivista y liberal comparten un espacio teórico que, aunque en distintos grados, reconoce el impacto de la identidad y la interacción doméstica en el comportamiento internacional, resultando de utilidad en el abordaje de esta temática.

En ese marco, todos los actores implicados, utilizan los recursos de que disponen para la consecución de sus intereses. Así, se considera también el poder blando, que describe la capacidad de un actor político para incidir en las acciones o intereses de otros actores, usando medios culturales, ideológicos, complementándose de medio diplomáticos y enfatiza las posibilidades de cooperación (Nye, 2004).

Asociado a lo mencionado, se considera lo relativo a la diplomacia pública, que en sentido general alude a la comunicación con públicos foráneos para establecer un diálogo que permita informar al tiempo que influenciar, existiendo dos tipos de diplomacia pública: aquella “gente a gente” y otra, “gobierno a gente” (Mannheim, 1994 citado en Noya, 2006).

Dinámicas en la relación triádica: país de origen -diáspora- país de residencia.

Las políticas del país de origen

La lucha anticolonial encontró una India cercana a sus migrantes, con la figura central de Gandhi, él mismo un emigrado a Sudáfrica, defendiendo los intereses de los emigrados en distintas situaciones. Nehru no cultivó esos lazos, atendiendo a una política de no intervención, que a su vez sería continuada por Indira Gandhi. En 1977, el gobierno Janata inició algunos cambios favorables hacia los emigrados, que serían profundizados bajo el gobierno de Rajiv Gandhi, considerando su relevancia económica. La llegada de las reformas económicas de liberalización de la década del '90, profundizarían tal actitud, siendo la gestión de Atal Bihari Vajpayee (Partido Bharatiya Janata) la que llevaría adelante un importante acercamiento entre el gobierno indio y los emigrados (Leclerc, 2004; Hercog y Siegel, 2010), cuya trayectoria se continúa actualmente.

En el marco global, la gestión de gobierno en la India modificó su mirada sobre la población emigrada e inició el desarrollo de diversas acciones en torno de ella:

- la puesta en marcha del Plan de Credenciales para las PIO's, que consideraba todos los segmentos de la diáspora (1999);

- la creación de una División de NRI's y PIO's, perteneciente al Ministerio de Asuntos Exteriores, presidida por un secretario;
- el nombramiento/creación de un Comité de Alto Nivel sobre la Diáspora India, bajo el liderazgo del Dr. L. M. Singhvi, que realizó un informe exhaustivo de la diáspora india y su relación con India, concluyendo con diversas recomendaciones (2000). El informe está estructurado en cinco partes: 1) contiene la carta de transmisión del informe al gobierno, las órdenes del Ministro de Asuntos Exteriores estableciendo el Comité y describiendo los términos del mismo, el resumen ejecutivo del informe y los agradecimientos, 2) explora la génesis y circunstancias de la diáspora india en países y regiones consideradas, incluyendo una apreciación global de otras diásporas y la relación de las mismas con sus países de origen, 3) contiene los tres informes interinos presentados al gobierno anteriormente, referidos a la reducción de honorarios del Esquema de la Tarjeta PIO, la celebración de Pravasi Bharatiya Divas, el 9 de enero y la institución de 10 Premios Pravasi Bharatiya Samman, 4) se refiere a la consideración detallada y consecuentes recomendaciones sobre cuestiones importantes de la diáspora (como temas consulares, de cultura, economía, comercio, doble ciudadanía, etc.) y 5) contiene las conclusiones y recomendaciones del comité.

El informe realiza diversos señalamientos, entre ellos: 1) sobre la mejora en los aeropuertos, se sugirió adoptar procedimientos migratorios y aduaneros más simples y estimular la mejora de las facilidades en los aeropuertos, transportes y hotelería cercana a ellos, 2) acerca de los requerimientos regulatorios del gobierno, el Comité enfatizó la necesidad de publicitar y difundir mejor la información sobre dichos requerimientos, 3) sobre el bienestar de las mujeres casadas con NRIs o PIOs (para prevenir el abuso de las mismas), se recomendó la creación de una célula especial que atienda temas específicos de la diáspora y, en este caso, provea de asistencia legal gratuita a las familias de las mujeres que contemplan el casamiento con NRIs y PIOs, entre otras recomendaciones, 4) acerca de los problemas laborales de los emigrados, se hizo especial énfasis en

recomendaciones que atendieran tales problemas, tales como establecer un fondo de bienestar para repatriados en problemas, negociar un Acuerdo Estándar de Exportación de Trabajo con los países anfitriones de los migrantes, etc., 5) en lo que hace a la cultura, dadas las diferentes necesidades de los distintos segmentos de la diáspora, el Comité propuso la adopción del modelo del British Council para los centros demográficos más grandes y el modelo de la Alianza Francesa para los centros para la diseminación de lenguas indias, entre otras, 6) acerca del desarrollo económico (que engloba la inversión, el comercio internacional, el desarrollo industrial y el turismo), se sugirió tomar medidas que faciliten la inversión de los NRIs y PIOs, la transferencia de capacidades, el establecimiento de Zonas Económicas Especiales para proyectos de NRIs y PIOs, la extensión de incentivos fiscales que atraigan la inversión de la diáspora al país de origen, considerar como antecedente el esquema de Bonos que Israel implementó, para usar bonos similares para atraer la inversión de la diáspora, etc., 7) acerca del turismo, se propuso entre otros, promover el turismo entre los miembros de la segunda generación de PIOs, con paquetes de tours especiales, paquetes de peregrinación, etc., 8) en lo relativo a la educación, se propuso el desarrollo de mecanismo que permitan la transferencia de capacidades de emigrados calificados hacia India, al mismo tiempo que estimular los estudios sobre la India en países receptores con grandes volúmenes poblacionales de esta diáspora, 9) en lo que hace a la salud, se sugirió estimular la llegada de inversión al sector, aprovechando el desarrollo que en ese campo han hecho muchos emigrados, así como la transferencia de capacidades hacia India, contribuyendo a la circulación de esos recursos en todo el país de origen, 10) en lo que respecta a los medios de comunicación, el Comité propuso profundizar la comunicación entre medios indios y sus contrapartes en países receptores con población emigrada de gran volumen, aumentar el número de estudiantes de la diáspora, en lo que hace a medios, en instituciones indias, realizar encuentros bianuales de medios indios y sus contrapartes en el extranjero, etc. 11) en lo que se refiere a ciencia y tecnología, se propuso facilitar el contacto entre científicos de origen indio residentes en el exterior y científicos indios, desarrollando programas que

estimulen y hagan más sencilla la transferencia de capacidades, tecnología, etc., también se sugirió el desarrollo de proyectos de investigación conjuntos, etc., entre otros, 12) en cuanto a la filantropía, se sugirió la creación de una fundación que pudiese recibir las donaciones de los emigrados, la simplificación de lo establecido por la Foreign Contribution (Regulation) Act (FCRA), 1976, así como el incentivo de exenciones impositivas relacionadas, 13) se propuso retomar la idea del establecimiento de Pravasi Bharatiya Bhavan, sugerida tiempo antes por miembros del parlamento, considerándolo no solamente un edificio sino un lugar que simboliza el espíritu de la India y su diáspora y 14) se sugirió también el establecimiento de un Comité Parlamentario sobre la Diáspora India, que podría incluso intercatuar con parlamentarios de origen indio en otros países (The Indian Diaspora. Press Release-Report of the High Level Committee on Indian Diaspora, 2002).

- el establecimiento del Pravasi Bharatiya Divas (Día de la Diáspora India), el 9 de enero, que recuerda el regreso de Gandhi de su estancia en Sudáfrica y
- la aceptación de la petición de una especie de “doble ciudadanía” para algunos países de residencia, vigente desde 2003. Si bien la Constitución de la India no permite la doble nacionalidad, el gobierno de la India concedió lo que se conoce como Ciudadanía India de Ultramar (Overseas Citizenship of India/OCI), para la cual son elegibles Personas de Origen Indio (PIOs) de cierta categoría, que migraron de India a otros países, excepto Pakistán y Bangladesh, cuya presente nacionalidad sea la de un país que permite la doble nacionalidad. Sin embargo, la obtención de OCI no implica doble ciudadanía, ni la obtención de pasaporte indio, ni derechos de voto, ni de ser electo para cargos políticos ni de obtener un empleo gubernamental. Puede, sí, obtenerse una visa multipropósito y multientrada de por vida, para visitar India, estar exento de tener que informar a la policía de cualquier extensión en su estancia en India y obtener paridad con los NRIs (Non Resident Indians) financiera, económica y educacional, excepto en lo relativo a propiedades de plantaciones o agricultura.

El esquema de OCI se hizo operativo en 2005, haciéndose su presentación formal en el Pravasi Bharatiya Divas, en 2006.

- la decisión de fundar el Pravasi Bharatiya Kendra (el Centro de la Diáspora India) en Nueva Delhi (2004) , cuyos objetivos son: simbolizar las aspiraciones comunes de los miembros de la diáspora de mantener su identidad cultural y su ethos cibilizacional, constituirse en un foro ideal para la circulación de habilidades, conocimientos y recursos de la diáspora para el progreso más rápido de la India, servir como una exhibición permanente que ilustra la historia de esta diáspora en distintas partes del mundo, desarrollar este centro dentro de otro dedicado a estudios de la diáspora que ofrezca cursos y programas de orientación a jóvenes de la diáspora, el centro conferiría una dimensión estratégica al compromiso de India con su diáspora y proporcionaría canales informales de la comunicación, que contribuirían al entendimiento de cuestiones vitales para la India (MOIA, s.f.a).

Ideado en 2004, durante la gestión del Primer Minsitro Atal Bihari Vajpayee, su piedra fundamental sería inaugurada en 2011, por el entonces Primer Ministro, Manmohan Singh, con la idea de haber terminado la construcción hacia 2013 pero el recorte de fondos no ha permitido concluir la construcción hasta ahora (DNA INDIA, 2015).

- la creación del Ministerio para los Asuntos de los Indios en el Extranjero (MOIA), a cargo de un ministro autónomo.

Fue establecido en 2004 como Ministerio de Asuntos de los Indios No Residentes y luego renombrado como Ministerio para los Asuntos de los Indios en el Extranjero. Se propone conectar la comunidad diaspórica con el país de origen y, posicionado como un ministerio de “servicios”, provee información, asociaciones y facilidades para los asuntos de los emigrados (PIOs y NRIs).

El Ministerio posee cuatro divisiones funcionales de servicio, a saber: 1) Servicios de/para la Diáspora, 2) Servicios Financieros, 3) Servicios Emigratorios y 4) Servicios de Administración.

Su objetivo de conectar la diáspora con el país de origen se evidencia en las acciones que desarrolla, que incluyen: a) el desarrollo de una agenda inclusiva para la diáspora, que le permita beneficiarse del desarrollo indio, b) el trabajo para el desarrollo de redes de la diáspora india, c) el trabajo para hacer de las instituciones indias y diaspóricas, elementos importantes, activos, de presión, de esas redes, d) el desarrollo de plantillas para iniciativas individuales y acciones comunitarias para incentivo, influencia y activación del conocimiento y otros recursos de la diáspora, e) el desarrollo de un esquema para el compromiso significativo de la diáspora con los esfuerzos de desarrollo de la India, f) el desarrollo de plantillas para el diálogo en curso entre India y su diáspora, a nivel nacional y estatal, g) la asociación con la diáspora en nuevas iniciativas económicas, sociales y culturales, h) el desarrollo de programas de construcción de capacidades en los estados, para responder mejor a las necesidades de la diáspora así como de potenciales emigrantes, etc.

En la implementación de esa agenda, destinada a estimular el mutuo beneficio de la relación entre la diáspora y el país de origen, el ministerio se guía por cuatro principios clave: 1) ofrecer soluciones personalizadas para atender a las variadas expectativas de la comunidad emigrada, 2) Darle una dimensión estratégica al compromiso de la India con la diáspora, 3) Estimular a la comunidad diaspórica, en términos de conocimiento y recursos y 4) establecer todas las iniciativas diaspóricas en los estados.

El ministerio desarrolla su acción en distintas iniciativas con indios de ultramar (OIs), para la promoción del comercio y la inversión, emigración, salud, cultura, educación, ciencia y tecnología, etc. Lleva adelante políticas, programas y esquemas que buscan atender las expectativas y necesidades de la comunidad diaspórica bajo las siguientes rúbricas: Ciudadanía india de Ultramar, Iniciativa de Cuidado de Salud de la India (India Health Care

Initiative/AAPI), Pravasi Bharatiya BimaYojana, Pravasi Bharatiya Divas, Pravasi Bharatiya Kendra (MOIA, 2015) y el Programa “Conoce India”. También pueden mencionarse diversos programas como el Programa de Becas para los Niños de la Diáspora (SPDC) que ofrece becas de grado en universidades indias, abierto a NRI’s y PIO’s de 40 países; el Programa “Buscando las Raíces”, etc. (Ashraf, 2005; Hercog y Siegel, 2010) .

De acuerdo a las provisiones del Representation of the People (Amendment) Act (2010), los NRIs pueden votar desde el exterior, tras haberse anotado como electores, a través del correspondiente trámite. En 2015, siguiendo las recomendaciones de la Comisión de Elección para los votantes de fuera del país, el gobierno informó a la Corte Suprema su decisión de permitir el voto a través de boletas postales digitales. La Comisión había presentado en 2014 un informe sobre el tema, siguiendo las órdenes de la Corte Suprema, que atendía a dos peticiones presentadas al respecto, la de V.P Shamsheer, médico residente en los Emiratos Árabes Unidos y la de Nagender Chindam, a cargo del Pravasi Bharat en Londres (The Hindu, 2015) . En agosto de 2015, Rajat Moona, Director General del Centre for Development of Advanced Computing, señaló que esta operatoria podría hacerse efectiva en 3 o 4 años, dadas las pruebas que precisa para realizarse con propiedad y sin ningún riesgo contra la claridad del sistema de votación (Centre for Development of Advanced Computing, 2015).

Las iniciativas del Ministro en años recientes se refieren a reformas legislativas, regulatorias, procesuales y de cooperación internacional y su mandato puede resumirse en tres cuestiones fundamentales: a) el desarrollo de redes con y entre los emigrados, b) el empoderamiento y protección de los mismos y c) la promoción y facilitación del comercio e inversiones en la India, por parte de esos emigrados.

Existen distintas instituciones que colaboran en la implementación de la tarea del Ministro:

a) El Centro de Facilitación de los Indios de Ultramar (OIFC)

Empresa sin fines de lucro del gobierno, diseñada para orientar y facilitar las necesidades de inversión de los indios en su estancia en el extranjero. El OIFC dispone de un panel de expertos especializados en diferentes dominios, para ayudar a los indios que están en el extranjero a invertir con seguridad y rentabilidad. La propuesta es que cada inversionista reciba apoyo profesional personalizado, independientemente del volumen de la inversión que desea hacer (OIFC, 2013-2014).

b) El Centro Indio para la Migración (anteriormente conocido como Consejo Indio de Empleo de Ultramar)

Es una sociedad sin fines de lucro, establecida en 2008 para servir como think tank acerca de todas las temáticas relacionadas a la migración internacional. Empeña investigación empírica, analítica y relativa a las políticas, implementa proyectos piloto para documentar “buenas prácticas” y asiste la construcción de capacidades de grupos de presión a nivel subnacional. Su mandato consiste en la ideación y ejecución de estrategias de medio a largo plazo que permitan a trabajadores y profesionales emigrados subir la cadena de valor y posicionar a la India como una fuente preferida de recursos humanos habilitados, entrenados y calificados, en una amplia gama de sectores. Su estructura de gobierno cuenta con dos partes: el Organismo Rector/de Gobierno y el Directorio Ejecutivo, proveyendo el primero el marco general de políticas para los programas y actividades desarrollados por el segundo.

Ha desarrollado asociaciones con distintas instituciones para investigación, entre ellas: European University Institute (EUI) (Florenca, Italia), Hellenic Migration Policy Institute (Atenas, Grecia), International Organization for Migration (IOM) (India), Migration Policy Institute (MPI) (Washington, Estados Unidos de América), V. V. Giri National Labour Institute (India) y UN Women (India). Trabaja además con otras instituciones que se han asociado con el MOIA para trabajos de investigación sobre migración

internacional, a saber: Center for Development Studies (Trivandrum, India), Jawaharlal Nehru University (JNU) (New Delhi, India), Center for the Advanced Study of India (CASI), University of Pennsylvania (Filadelfia, Estados Unidos de América), International Migration Institute (IMI) (Universidad de Oxford, Reino Unido), University of the Witwatersrand (Johanesburgo, Sudáfrica) (MOIA, 2009a).

c) El Consejo Asesor Global en la Oficina del Primer Ministro

Fue constituido para beneficiarse de la experiencia y conocimiento de eminentes emigrados indios o de origen indio, en distintos campos, de todo el mundo.

Sus funciones son: 1) servir de plataforma para que el Primer Ministro pueda servirse del conocimiento, experiencia y sabiduría de las mejores mentes indias en el mundo, 2) desarrollar una agenda inclusiva para el compromiso mutuo entre India y sus emigrados, 3) considerar los modos y medios que permitan acceder a las habilidades y conocimientos de los emigrados, para el logro de los objetivos del desarrollo indios y la facilitación de inversiones de los indios de ultramar y 4) institución y construcción de capacidades en India, para responder a las diversas necesidades de la comunidad de indios de ultramar (MOIA, 2009b).

d) La Fundación India para el Desarrollo de los Indios de Ultramar

Fue establecida como un espacio que permita a los emigrados comprometerse en proyectos sociales y de desarrollo en la India (MOIA, 2009d).

e) La Red Global India de Conocimiento

El Centro de Facilitación de los Indios de Ultramar (OIFC) se asoció con Tata Consultancy Services (TCS) para desarrollar el marco global de esta red.

Este portal online está a cargo de Support Central, plataforma de próxima generación de administración de conocimiento, colaboración y soluciones de negocios, que provee el contexto para conectar expertos en determinado conocimiento con buscadores de esos conocimientos. Para ello, su diseño incluye diversas herramientas, tales como: Foros, blogs, administración y compartimento de documentos, bases de dato online, Pregunte a un Experto, etc.

Esta red electrónica de conocimiento busca catalizar las habilidades y deseos de la diáspora en programas para el desarrollo, transformando iniciativas individuales en acciones comunitarias (MOIA, s.f.b).

f) Centros de los Indios de Ultramar

Tres de estos centros se han establecido en Washington, Abu Dhabi y Kuala Lumpur como organizaciones de campo del MOIA en esos países. Cada centro atiende todos los asuntos relacionados a los indios de ultramar que residen y trabajan en el país considerado. Poseen un Director y el staff que lo acompaña (MOIA, 2009c).

Las dinámicas de la diáspora misma

En paralelo a las acciones que llevara adelante el gobierno indio, acerca de las políticas progresivamente desarrolladas hacia ella, la diáspora, al tiempo que alcanzaba distintos destinos, fue también organizándose en distintas redes creadas voluntariamente.

Entre esas numerosas organizaciones desarrolladas en su contexto, pueden mencionarse algunas como la Organización Global para Personas de Origen Indio (Global Organization of People of Indian Origin/GOPIO), que cuenta con una casa central en Nueva York y otra en las islas Mauricio, cuyos objetivos son los siguientes: 1) promover los intereses y aspiraciones de las

comunidades indias en el mundo y de grupos específicos, residentes en distintos países de acogida, 2) promover el patrimonio cultural común, creando una relación que una, 3) movilizar recursos financieros, intelectuales y profesionales de los indios residentes fuera de la India para su mutuo desarrollo y avance, 4) estimular el contacto entre las comunidades de indios emigrados a nivel global, para deliberar sobre temáticas y problemas comunes, incluyendo educación y tecnología y 5) promover más interacciones entre los PIOs y otras comunidades, a nivel global, atendiendo a la promoción de la paz, progreso y armonía ecológica (GOPIO, 2015).

GOPIO posee capítulos internacionales y realiza convenciones bianuales interacionales, eventos nacionales, publicaciones, intercambios culturales, de la juventud y también eventos que buscan articular en redes a empresarios de este origen. Para ello, estableció seis consejos principales a saber: Consejo de Negocios, Consejo de Cultura, Consejo Académico, Consejo Filantrópico, Consejo de Derechos Humanos y Consejo de Conexión/Articulación entre GOPIO y GOI (Mulloo, 2007).

Aparte de ella, en la actualidad, pueden encontrarse distintas asociaciones desarrolladas en base a identidades regionales, de religión, casta, etc., entre otras:

La Federación Mundial Telegu /WTF, surgida en 1992 como ONG, para la promoción del lenguaje y cultura Telegu entre los emigrados Telegu. Ha realizado distintas Conferencias Bienales en Chennai (1994), Hyderabad (1996), Delhi (1998), Vizag (2000), Singapur (2002) y Bangalore (2004), poseyendo una membresía nutrida en lugares como Estados Unidos de América, el Reino Unido, Malasia y Singapur.

Figuran entre sus objetivos: 1) asimilar, integrar, promover y perpetuar la herencia cultural, artes, lengua y literatura del mundo y conciencia Telegu, 2) reunir bajo sí todas las asociaciones y federaciones Telegu de la India y el mundo, 3) estimular la amistad y buena voluntad entre las diversas

comunidades Telegu de la India y el resto del mundo, 4) desarrollar publicaciones que promuevan la literatura telegu, 5) organizar encuentros que abordan el espectro cultural telegu en distintas regiones y países, 6) contribuir al reavivamiento del arte y artesanías de Andhra Pradesh, ofreciendo ayuda a los artistas y artesanos pobres, especialmente de áreas rurales, contribuyendo a su sustento, 7) lograr los objetivos mencionados con igualdad para todos los individuos, sin distinción de credo, casta, color, religión, comunidad, género ni región geográfica y 8) funcionar como una organización sin fines de lucro, no política, dedicada al logro de objetivos culturales, sociales, literarios y educativos (WTF, 2015).

La Confederación Mundial Tamil, establecida en 2002 en una de las conferencias de estudios tameses que la comunidad tamil organiza (con equivalentes regionales que propuso nuclear, tales como la Federación Tamil Sangams de Norteamérica y la Federación Tamil Sangams de Australia), es una organización cultural y social, apolítica y sin fines de lucro, que celebró su 22º aniversario en 2015.

Sus objetivos son: 1) proteger el bienestar físico de los tameses, 2) proteger su identidad cultural y 3) proteger sus derechos humanos, políticos y cívicos (Tamilnation.org, 2015).

La organización Vishwa Gujarati Samaj, organización internacional para la comunidad gujarati que fuera establecida en 1989 para promover la cultura e intereses de la comunidad, que viene organizando Conferencias Mundiales Gujarati (contando con el apoyo del gobierno de Gujarat). También, en 1998, el gobierno de Gujarat estableció la Fundación de Gujaratis No Residentes (NRG), teniendo entre sus objetivos el de prestar colaboración a los gujaratis que viajen a la India, deseen invertir o desarrollar industrias en Gujarat, establecer una comunicación fluida con los emigrados de ese estado, contribuir a la preservación del patrimonio cultural gujarati, etc. (Ben-Rafael y Sternberg, 2009).

También las personas de habla Bhojpuri se encuentran organizadas y realizan encuentros mundiales, para lo que cuentan con el apoyo del gobierno de Bihar y aunque desarrollaron distintos sitios web dedicados a esta cultura particular, planean un website para Vishwa Bhojpuri Sammellan/VBS, organización creada en 1995, con presencia internacional (Vishwa Bhodpuri Sammelan, s.f.). De igual modo, existe también una Asociación Bhojpuri de India, que tiene capítulos en otros estados y también capítulos internacionales, como la Asociación Bhojpuri de Norteamérica/ BANA, la de Australia, el Reino Unido, Kenia, etc. (BHAJ, 2008).

Por su parte, el Consejo Mundial Malayalí, fue fundado en 1995, al cierre de la primera Convención Mundial Malayalí, llevada a cabo en Nueva Jersey, Estados Unidos, como una organización no sectaria y apolítica, que provee y contribuye a la conectividad global de los emigrados malayalíes, proveyendo una plataforma para entrenamiento, empoderamiento, apoyo, servicio y caridad. Su estructura organizativa se ordena por provincias, en más de 40 países, agrupados en 6 regiones (World Malayalee Council, s.f.).

De igual modo, las identidades religiosas han derivado en distintas agrupaciones que nucleán y promueven esos elementos culturales, entre ellas la Organización Mundial Sikh (World Sikh Organization), formada en 1984, con una sede en Canadá y otra en Estados Unidos, que busca constituirse en una voz que represente a los Sikhs del mundo, promover los intereses de la diáspora Sikh, los derechos humanos y que ha apoyado distintas acciones individuales en su lucha legal por el uso de símbolos que hacen a su creencia, como el kirpan, etc; la Federación Americana de Islámicos de Origen Indio; etc. (Bhat & Narayan, 2010).

La diáspora en los países de residencia: la participación política

La participación política es sólo un ejemplo de la dinámica de las diásporas en sus contextos de residencia, pero constituye una muy buena ilustración de la relación triádica considerada.

Un caso testigo de ello está dado por los emigrados indios residentes en los Estados Unidos de América, adonde llegaron hacia finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Luego de su llegada al país, enfrentaron campañas racistas y diversas restricciones que les imposibilitaron la compra/propiedad de tierras y la adquisición de la nacionalidad americana. Posteriormente, tras la Segunda Guerra Mundial se produjo una merma en las restricciones hacia los asiáticos, en 1946 se dio una enmienda que estableció una cuota de arrivos para los inmigrantes de este origen, haciéndolos elegibles para la naturalización (Luce-Cellar Bill) y en 1965, se dio el Acta de Servicios de Nacionalidad e Inmigración, que eliminó anteriores restricciones y facilitó la inmigración de profesionales indios.

Los primeros años de asentamiento se vieron estimulados por la lucha independentista india contra el imperio británico, registrándose en ese escenario el surgimiento del movimiento político “Gadar”, pro revolucionario. Progresivamente, fueron surgiendo distintas instituciones como la Sociedad Khalsa Divan de la Costa del Pacífico (1915), la Liga Normativa India de América (1918), la Sociedad Hindustani de América para el Bienestar y Reforma (1920), la Sociedad Hindustan de América, la Asociación India de América, la Liga India de Bienestar y la Liga India de América. Ese desarrolló continuaría posteriormente, tras la independencia de la India pero con la atención puesta en la inclusión en el país de residencia.

En 1972, la creación de la Liga India de América, un año después del establecimiento de la Liga Pakistaní de América, daba ya la pauta de la proyección de problemas propios del país de origen en la diáspora. Se fueron creando de igual modo, otras instituciones que profundizaron la participación de sectores de la comunidad en distintas acciones (Mohammad-Arif, 2000; Mishra & Mohapatra, 2002, citados por

Janardhanan, 2013, etc.). Por lo demás, la comunidad ha participado más activamente en los últimos treinta años en las elecciones en Estados Unidos, siendo Dalip Singh Saund, el primer asiático electo como congresista (por California, en 1956, por el partido demócrata). Posteriormente, Bobby Jindal (hoy gobernador de Louisiana y pre candidato presidencial entre los Republicanos) llegó a la Cámara de Representantes en 2004 y fue reelecto en 2006; el demócrata Ami Bera (Amerish Babulal) llegó al congreso en 2012; la republicana Nikki Randhawa Haley es gobernadora de Carolina del Sur, el demócrata Kumar P. Barve fue líder de la mayoría en la legislatura de Maryland y continúa siendo miembro de ella en la actualidad, entre otros. La comunidad india hasta el momento ha participado en la colecta de fondos y la creación de grupos de apoyo a candidatos específicos. También en 1993, se formó el Comité Bipartidario del Congreso, de India y de los representantes Indo americanos , logrando ejercer influencia en distintos asuntos. En 2004, se formó un comité bipartidario en el Senado, similar al Comité de India, denominado “Amigos de India” , coordinado por el Comité de Acción Política Estados Unidos-India (USINPAC). Estos Comités trabajaron también en el acuerdo de energía nuclear para uso civil entre ambos países. Finalmente, cabe señalar que la presencia y capacidad de acción de la diáspora se hicieron evidentes en la reciente visita del primer Ministro Modi a Estados Unidos, con manifestaciones a favor o cuestionando su presencia (Grupo de Trabajo sobre India, Comité de Asuntos Asiáticos, C.A.R.I., 2014).

En el caso del Reino Unido, en cuyas elecciones de 2015, se tenía previsto una activa participación de la comunidad india, se sumó el hecho inédito hasta ahora de que resultaran electos 10 candidatos de origen indio, entre ellos, Keith Vaz (Leicester East), Virendra Sharma (Ealing Southall), ya servidores públicos por el Partido Laborista. Por su parte, Priti Patel (del Partido Conservador) y Valerie Vaz (del Partido Laborista) retuvieron los lugares que ya tenían, mientras Seema Malhotra obtuvo un escaño. Otros miembros de la comunidad que resultaron elegidos fueron Alok Sharma (Reading West) y Shailesh Vara (Cambridgeshire North West). También

fueron electas, por primera vez, Suella Fernandes (Fareham), por el Partido Conservador y Lisa Nandy (Wigan), por el Partido Laborista. En esta elección hubo un total de 59 candidatos de origen indio, representando diversos partidos. El Primer Ministro Cameron señaló que espera que el Primer Ministro asiático o negro del Reino Unido, provenga de su partido (Grupo de Trabajo sobre India, Comité de Asuntos Asiáticos, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales, 2015).

Por su parte, en el caso de Canadá, el recientemente electo Primer Ministro, Justin Trudeau, designó 4 Sikhs canadienses: Harjit Singh Sajjan como Ministro de Defensa, Amarjeet Sohi como Ministro de Infraestructura, Bardish Chagger como Ministro de la Pequeña Empresa y Turismo y Navdeep Singh Bains como Ministro de Innovación, Ciencia Y Desarrollo Económico. Por su parte, Navdeep Singh Bains es también Registrar General of Canada (WSO, 2015).

Las acciones bilaterales o multilaterales en las que interviene el estado indio

Las reformas en la administración del fenómeno migratorio se han dado y se siguen dando también en los planos bilateral y multilateral.

Se firmaron tratados bilaterales con Qatar, en 1985; Jordania, en 1988; Emiratos Árabes Unidos, en 2006; Kuwait en 2007; Omán, en 2008 y Malasia y Bahrain, en 2009. Se firmó también un Memorando de Entendimiento sobre Asociación concerniente a Movilidad Laboral, con Dinamarca y se espera poder avanzar en instancias similares con otros países europeos y surasiáticos. En el año 2006, se firmó el primer acuerdo bilateral de seguridad social con Bélgica y posteriormente se replicó con los Países Bajos, Alemania, Francia, Luxemburgo, Dinamarca, Hungría, República Checa y Suiza, iniciándose las acciones para avanzar en acuerdos similares con Canadá, Estados Unidos y el Reino Unido.

En el ámbito multilateral, India participa del Proceso Colombo (proceso consultivo regional sobre la administración del empleo en el extranjero y la situación contractual, para países de origen asiático), junto con Afganistán, Bangladesh, China, Filipinas, Indonesia, Nepal, Pakistán, Sri Lanka, Tailandia, Vietnam, con 8 países observadores, la participación de organizaciones internacionales y regionales y el apoyo de la Organización Internacional para las Migraciones/OIM, que provee soporte técnico. Por otro lado, se firmó un memorando de Entendimiento con la OIM, estableciendo condiciones para la mejor administración de empleo legal de trabajadores indios en la Unión Europea. También existe, desde el año 2000, un Grupo de trabajo conjunto India-Unión Europea sobre asuntos consulares y se adoptó, en 2005, un Plan Estratégico de Acción Conjunta). Al mismo tiempo, India es un miembro activo del Encuentro Asia-Europa (ASEM) y participa de instancias multilaterales como el Foro Global sobre Migración y Desarrollo (GFMD), espacio voluntario, no formal, no vinculante, dirigido por los gobiernos, abierto a los miembros y observadores de las Naciones Unidas, para avanzar en la comprensión y cooperación en la relación mutuamente reforzada entre migración y desarrollo, promoviendo resultados prácticos y orientados a la acción. (Hercog, y Siegler, 2010; Global Forum on Migration and Development, 2015).

Notas Finales

La diáspora india, que cuenta con más de 20 millones de personas fuera de su país de origen, participa, entre otras, de una dinámica triádica, que comprende también al país de origen (India) y a los de residencia, con diferencias relativas al contexto en sí, el volumen de la migración india asentada allí, etc., en el marco de los actores no estatales que ejercen diversas influencias sobre distintos agentes. La noción misma de “diáspora india” que toma el gobierno indio apunta a la consideración de que los emigrados han mantenido su identidad india, sin realizar más precisiones

sobre ella y al mismo tiempo establece una continuidad espacio/temporal entre el país de origen (India) y los distintos lugares de asentamiento.

En ese marco, la acción de la gestión del país de origen sobre la diáspora se materializó en una estructura compleja, que incluye el establecimiento de un Ministerio para los Asuntos de los Indios en el Extranjero) para profundizar sus lazos con la diáspora, en la búsqueda de movilizar un nacionalismo de larga distancia, operando sobre la identidad india en el ámbito transnacional. Esa estructura va expandiendo su alcance y ha llegado ya a la consideración de voto desde el exterior, etc.

Mientras ello sucede, la diáspora devino un factor de auto referencia, que se evidencia en las distintas instituciones desarrolladas en su ámbito, basadas en distintas identidades, que proyectan diversas imágenes de India en el exterior, desarrollan relaciones específicas con el ámbito doméstico y a su vez, interpelan a los mismos migrantes y redefinen sus identidades y la “indianidad

La maquinaria desarrollada y ya en acción, permite al estado indio potenciar los canales relacionados al uso de su poder blando y la “diplomacia diaspórica”, a través de los cuales proyecta imágenes específicas de India hacia el exterior y por otro lado hace una proyección interna de los emigrados, exaltando sus logros y a ellos, religándolos con un nuevo impulso al país de origen y reactualizando el significado de la “indianidad”. Tales dinámicas se complejizan y potencian más aún cuando indios residentes en el extranjero o descendientes de indios, alcanzan espacios de poder político, sea en espacios de lobby, sea en cargos políticos, en países de residencia o como estrategia de otros países en la relación bilateral con la India (como el caso del actual embajador de los Estados Unidos en la India, Richard Verma, primera persona de origen indio en desempeñar ese cargo) (Grupo de Trabajo sobre India, 2015a).

Finalmente, cabe apuntar que la relación triádica que comprende al país de origen, la diáspora misma y sus países de residencia, mencionada por

Sheffer (1986), evidencia la creciente importancia de la diáspora india como recurso del país de origen (no sólo para proyectar su propia construcción sino también para recibir propuestas, construcciones desde la diáspora misma, etc.), la también creciente articulación local - global – mutuamente constitutivos-, con una India que parece así insertarse en las redes e imaginarios transnacionales de la globalización como un espacio nacional expandido, con una continuidad histórica que abarca a todos los segmentos de su diáspora. Sin embargo, frente a las obvias heterogeneidades de la diáspora, cabe considerar cada dinámica particular en los distintos países de asentamiento y realizar diagnósticos y seguimientos de países donde la migración india es de menor volumen. Cómo sumar a esos segmentos de la diáspora a la proyección de sí propuesta por el país de origen?, de qué manera optimizar esas experiencias y cómo retroalimentar los diseños políticos en India, también con esas otras experiencias? Es posible desactivar conflictos domésticos a través de proyecciones de la diáspora hacia el país de origen? En todo caso está claro que es necesario para todos los agentes que forman parte de la relación considerada, seguir nutriendo las imaginaciones acerca de esa relación y la posibilidad de estimularla y expandir su alcance, considerando otros actores (por ejemplo, otras diásporas), para potenciar acciones, capacidad de lobby, etc.

Referencias

Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ashraf, F. (2005). *Indian Diaspora: Projecting Indian's image*. Strategic Studies. Islamabad: Institute of Strategic Studies Islamabad (ISS). http://www.issi.org.pk/old-site/ss_Detail.php?dataId=331

Baumann, M. (2001). What You Always Wanted to Know About the Origins and Usage of That Word "Diaspora" or the Theology of Exile: Hope and Retribution. Recuperado de <http://www.irishdiaspora.net/>

Ben-Rafael, E. y Sternberg, Y. (Eds.). (2009). Transnationalism. Diasporas and the advent of a new (dis)order. Leiden-Boston: Brill.

BHAI/ Bhojpuri Association of India (2008). Disponible en <http://www.bhojpuriindia.org/index.php>

Bhargava, K; Sharma, J. C. y Salehi, S. (2008). Building Bridges: A Case Study on The Role of the Indian Diaspora in Canada. Ontario: The Centre for the Study of Democracy, School of Public Policy at Queen's University. Recuperado de <http://ruovrvf.david-kilgour.com/2008/PenultimateDiasporaOct10.pdf>

Bhat, Ch. & Narayan, K. L. (2010). Indian Diaspora, Globalization and Transnational Networks: The South African Context. *J. Soc. Sci*, 25 (1-2-3), pp. 13-23.

Centre for Development of Advanced Computing (2015). We have to presume that our voter is sensible. *The Week Magazine* (15 de Agosto). Recuperado de http://cdac.in/index.aspx?id=pk_itn_spot969

Chand, M. (2009). How does the Indian diáspora help drive trade and investment ties between India and Northe America? An exploratory Study. Tesis de Doctorado en Filosofía. Faculty of Business Administration, Simon Fraser University, Canada. Recuperado de file:///C:/Users/user/Downloads/ETD4803_MChand.pdf

Choudhari, S. K. (2014). Political colonization of multi-ethnic Britain: a study of Indian Diaspora. *Diaspora Studies*, 7(2), 100-120. Recuperado de <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09739572.2014.911445>

Dube, S. (1999). Pasados Poscoloniales. México, D.F. El Colegio de México.

DNA INDIA (2015). "Pravasi Bharatiya Kendra still a dream for NRIs" (7 de enero). Recuperado de <http://www.dnaindia.com/india/report-pravasi-bharatiya-kendra-still-a-dream-for-nris-2050260>

Gellner, E. (1988). *Naciones y Nacionalismo*. Madrid: Alianza.

Giménez, G. (2007). *Cultura política e Identidad*. En Giménez, G. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* (pp. 195-214). México: Conaculta-Iteso.

Global Forum on Migration and Development (2015). *The GFMD Process*. Recuperado de <http://www.gfmd.org/process>

GOPIO. *Global Organization of People of Indian Origin* (2015). Disponible en <http://www.gopio.net/>

Gottschlich, P. (2008). *The Indian Diaspora in the United States of America: An Emerging Political Force?* En Raghuram, P; Sahoo, A. K; Maharaj, B. y Sangha, D. (Eds.). *Tracing an Indian diáspora. Contexts, Memories, Representations* (pp.156-170). New Delhi: Sage.

Grupo de Trabajo sobre India, Comité de Asuntos Asiáticos, C.A.R.I. (2014). *Boletín n. 1* (diciembre). http://www.cari.org.ar/pdf/boletin_india1.pdf

Grupo de Trabajo sobre India, Comité de Asuntos Asiáticos, C.A.R.I. (2015a). *Boletín n. 2* (febrero). http://www.cari.org.ar/pdf/boletin_india2.pdf

Gupta, R. K. (s. f.). *Non.State actors in international relations: a case of Indian diáspora in Africa*. <http://www.iriis.in/pdf/2030452091.pdf>

Harutyunyan, A. (2012). *Challenging the Theory of Diaspora from the Field*. Berlin: Zusammenarbeit mit dem Dokumenten- und Publikationsserver (edoc) der Humboldt-Universität zu Berlin. Recuperado de <http://edoc.hu-berlin.de/series/sfb-640-papers/2012-1/PDF/1.pdf>

Heath, D. y Mathur, Ch. (Eds.) (2011). *Communalism and globalization in South Asia and its diáspora*. London and New York: Routledge.

Hercog, M. and Siegel, M. (2010). *Engaging the diaspora in India*. UNU-MERIT Working Paper Series. The Netherlands: Maastrich Graduate School of Governance, United Nations University.

Janardhanam, V. (2013). Political participation of the Indian Diaspora in the USA. *Journal of International and Global Studies*, 5, 1, 16-33. Recuperado de <http://www.google.com.ar/url?url=http://www.lindenwood.edu/jigs/docs/volume5Issue1/essays/16-33.pdf&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=dcAUVKTFBsS2ogT3gIH4Bg&ved=0CCMQFjAA&sig2=YmYqVeMbumBouUQP5f0RiQ&usg=AFQjCNHxIWZq6Oc8Wxptz7AJMiTonKvAqg>

Kapur, D. (2010). *Diaspora, development and democracy. The domestic impact of international migration from India*. New Jersey: Princeton University Press.

Leclerc, E. (2004). *L'invention d'une diaspora indienne : enjeux politiques et sociaux*. Ponencia presentada en "Espaces et sociétés aujourd'hui (la géographie sociale dans l'espace et dans l'action)", Rennes, UMR 6590, Université de Rennes (21-22 oct 2004) <http://eso.cnrs.fr/IMG/pdf/le.pdf>

Leclerc, E. (2008). *India recentred: The role of Indian diáspora in the globalisation process*. Working Paper n. 2. IMDS Working Paper Series. International Migration and Diaspora Studies Project. Zakir Husain Centre for Educational Studies. School of Social Sciences. Jawaharlal Nehru University. New Delhi, India.

Malaysian Indian Monoritie's Human Rights. GOPIO News (2008). First NRI University to be set up in Bangalore (15 de agosto). Recuperado de

<http://malaysianminorities.blogspot.com.ar/2008/08/gopio-news-for-nrispios-august-20008.html>

Mitchell, M. I. (2012). The Perils of Population Movements in International relations: new directions for rethinking the migration-conflict nexus. Trabajo presentado en el Canadian Political Science Association Annual Meeting, Edmonton, AB (12-15 de junio).

Mohammad-Arif, A. (2000). The Lobbying Game of the Indian and Pakistani Diasporas in the U.S. Working Paper for Le Dossier. Paris: Centre International Studies and research. <http://www.ceri-sciences-po.org>

MOIA/ The Ministry of Overseas Indian Affairs (s.f.a). PRAVASI BHARTIYA KENDRA. Recuperado de <http://moia.gov.in/writereaddata/pdf/pbk.pdf>

----- (s.f.b). Global-Indian Network of Knowledge. An initiative of the Ministry of Overseas Indian Affairs. Recuperado de http://moia.gov.in/pdf/global_INK_in_new_size.pdf

----- (2009a). India Centre for Migration. Recuperado de <http://www.moia.gov.in/services.aspx?id1=75&id=m1&idp=75&mainid=73>

----- (2009b). Global Advisory Council of Overseas Indians. Recuperado de <http://moia.gov.in/services.aspx?id1=284&idp=284&mainid=196>

----- (2009c). Overseas Indian Centers. Recuperado de <http://moia.gov.in/services.aspx?id1=290&id=m1&idp=290&mainid=221>

----- (2009d). India Development Foundation of Overseas Indians(IDF-OI). Recuperado de <http://moia.gov.in/services.aspx?id1=206&idp=206&mainid=196>

----- (2015). Disponible en <http://moia.gov.in/index.aspx>

Mulloo, A. (2007). *Voices of the Indian Diaspora*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Murti, B. (2013). *India's Use of Digital Media to Engage with Diaspora as Part of its Public Diplomacy Outreach A case study analysis of the website of Overseas Indian Facilitation Centre*. Tesis de Maestría. The Faculty of the Public Communication Program School of Communication American University Washington, D.C.

Naujoks, D. (2010). *India and its Diaspora. Changing Research and Policy Paradigms*. En Thränhardt, D. y Bommes, M. (Eds.). *National Paradigms of Migration Research* (pp. 269-300). Göttingen: V&R Unipress. Recuperado de http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2555340

NDTV (2014). *London to Host Regional Pravasi Bharatiya Divas in October (16 de septiembre)*. Recuperado de <http://www.ndtv.com/world-news/london-to-host-regional-pravasi-bharatiya-divas-in-october-667036>

Noya, J. (2006). *Una diplomacia pública para España*. DT 11. Madrid: Real Instituto Elcano. http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/247/247_Javier_Noya_Diplomacia_Publica_Espana.pdf

Nye, J. (2004). *Soft Power*. New York: PublicAffairs.

Østergaard-Nielsen, E. (2006). *Diasporas and Conflict Resolution – Part of the Problem or Part of the Solution?* Copenhagen: DANISH INSTITUTE FOR INTERNATIONAL STUDIES. Recuperado de <https://www.ciaonet.org/attachments/6628/uploads>

OIFC/Overseas Indian Facilitation Centre (2013-2014). Disponible en <http://www.oifc.in/>

Organización Internacional par alas Migraciones/OIM (2010) “Previsiones y Tendencias Mundiales”
<http://www.newwebsite.iom.int/jahia/Jahia/about-migration/facts-and-figures/global-estimates-and-trends/lang/es;jsessionid=B47BEEB99F5E659A245594044A55134B.worker01>

Pandey, A.; Aggarwal, A; Devane, R. y Kuznetsov, Y. (2004). India’s Transformation to Knowledge-based Economy – Evolving Role of the Indian Diaspora. Evalueserve. Recuperado de <http://info.worldbank.org/etools/docs/library/152386/abhishek.pdf>

Restrepo, E. (2010). Identidad: apuntes teóricos y metodológicos. En Castellanos Llanos, G; Grueso, D. I. & Rodriguez, M. –coord.- Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas (pp. 61-70). México: Honorable Cámara de Diputados-Universidad del Valle-Miguel Ángel Porrúa.

Rodriguez de la Vega, L. (2014). La cartografía de la movilidad: la diáspora en el marco de la articulación entre lo local y lo global. *Journal de Ciencias Sociales*, I (II), 3-15. Recuperado de <https://dspace.palermo.edu/ojs/index.php/jcs/article/view/251/75>

----- (2015). Las diásporas en la arena internacional: el caso de la diáspora india. *Oasis*, 22. Aceptado para publicación.

Shain, Y. & Barth, A, (2003). Diasporas and International Relations Theory. *International Organization*, 57, 3, 449-479. <http://www.fas.nus.edu.sg/migration/newsevents/docs/Diasporas%20and%20IR%20Theory.pdf>

Sheffer, G. (Ed.) (1986). *Modern Diasporas in International Politics*. Australia: Croom Helm Ltd.

Singh, A. D. (2012). Working with the Diaspora for Development. Policy Perspectives from India. New Delhi: Indian Institute of Management Bangalore. Recuperado de <http://www.iimb.ernet.in/research/sites/default/files/WP%20No.%20376.pdf>

Therwath, I. (2010). 'Shining Indians': Diaspora and Exemplarity in Bollywood. South Asia Multidisciplinary Academic Journal (SAMAJ). <http://samaj.revues.org/3000>

Therwath, I. (2012). Cyber-Hindutva: Hindu Nationalism, the diaspora and the web. New Delhi: Centre de Sciences Humaines.

The Economist (2014). "Remittances from Indian diaspora on the rise" (19 de febrero). http://articles.economictimes.indiatimes.com/2014-02-19/news/47489867_1_indian-diaspora-remittances-overseas-indians

The Hindu (2015). "NRIs can vote from abroad: govt. tells SC" (13 de enero). Recuperado de <http://www.thehindu.com/news/national/nris-can-vote-through-postal-ballots/article6780906.ece>

The Indian Diaspora (High Level Committee on Indian Diaspora). <http://indiandiaspora.nic.in/contents.htm>

The Indian Diaspora. Press Release-Report of the High Level Committee on Indian Diaspora (2002). Recuperado de <http://indiandiaspora.nic.in/pressrelease.htm>

Van Hear, N; Pieke, F. y Vertovec, S. (2004). The contribution of UK-based diásporas to development and poverty reduction. A report by the ESRC Centre on Migration, Policy and Society (COMPAS), University of Oxford for the Department for International Development. Oxford: COMPAS (Centre on Migration, Policy and Society), University of Oxford. Recuperado de

http://www.compas.ox.ac.uk/media/ER-2004-Diasporas_UK_Poverty_Reduction_DfID.pdf

Vertovec, S. y Cohen, R. (1999). Migration, Diasporas and Transnationalism.

Vishwa Bhodpuri Sammelan (s.f.). Disponible en <http://orkut.google.com/c35262353.html>

World Malayalee Council (s.f.). Disponible en <http://www.worldmalayalee.org/>

World Sikh Organization (2015). Trudeau cabinet reflects diversity of Canada: WSO. Recuperado de http://www.worldsikh.org/trudeau_cabinet_reflects_diversity_of_canada_wso

WTF/World Telugu Federation (2015). Disponible en <http://www.worldtelugu.co/index.htm#>

PROTESTAS DE BISHNOIS EN RAJASTHÁN OCCIDENTAL INTERPRETANDO LA POLÍTICA DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES (NSMs), CON RESPECTO A LA DEMOCRACIA INDIA.

Bobby Luthra Sinha

RESUMEN

La brecha entre los instrumentos y mecanismos clave de la democracia en India está siendo creativamente negociada a través de la imaginación política de los actores del movimiento social en Rajasthan occidental durante las últimas dos décadas. El estudio de sus micro movimientos sociales puede ayudar a plantear y responder algunas preguntas útiles: ¿Reaccionan las personas y se movilizan colectivamente cuando la justicia procesal les es negada en las democracias representativas? ¿Provocan los sistemas de democracia una dialéctica entre la imaginación del estado y la imaginación de las personas marginadas? ¿Ejercitan las personas su imaginación política para llegar a técnicas innovadoras para dirigirse a/tratar con su estado? ¿Que espacio y método utilizan y cómo lo hacen? Se propone que una descripción gruesa de los movimientos de personas que emplean enfoques sensibles del actor puede traer a su relación de base con los instrumentos y mecanismos de la democracia a una perspectiva clara. Se presentará un estudio de caso de algunos actores importantes y sitios de los movimientos ecológicos Bishnoi en Rajasthan. Operando en las zonas áridas y semiáridas de Rajasthan Occidental, en la India, los Bishnois de Bikaner y Jodhpur han traído a la vida la dialéctica entre la voz del pueblo y la voz del estado. Poniendo en escena políticas de protesta organizada desde mediados de los 90's, levantan su voz contra la brecha entre la declaración de política e implementación y exigen una estricta adherencia a los procedimientos criminales, con respecto a las leyes ecológicas en India. Si estas contestaciones conducen a profundizar la democracia o la dialéctica entre los movimientos y el estado todavía está

por verse. Sin embargo, los movimientos de personas siguen siendo un texto valioso en la comprensión de las transformaciones en tierra y los discursos localmente embebidos.

ABSTRACT

The gap between the key instruments and the key mechanisms of democracy in India is being creatively negotiated through the political imagination of the social movement actors in Western Rajasthan during the past two decades. The study of their micro social movements can help raise as well as answer some useful questions: Do people react and mobilize themselves collectively when procedural justice is denied to them in representative democracies? Do systems of democracy provoke a dialectics between the imagination of the state and the imagination of marginalized people? Do people exercise their political imagination to arrive at innovative techniques to address their state? Which space and method do they use and how? We propose that a thick description of peoples movements employing actor sensitive approaches can bring their grassroots relation with the instruments and mechanisms of democracy into a clear perspective. A case study of some important actors and sites of Bishnoi ecology movements in Rajasthan will be presented. Operating in the arid and semi-arid zones of western Rajasthan in India, Bishnois of Bikaner and Jodhpur have brought to life the dialectics between the voice of the people and the voice of the state. Staging organized protest politics since mid-90's, they raise their voice against the gap between policy declaration and implementation and demand a strict adherence to the criminal procedures w.r.t to ecological laws in India. Whether these contestations lead to deepening democracy or deepening the dialectics

between movements and the state remains to be seen. Nonetheless, peoples movements remain a valuable text in understanding locally embedded discourses and transformations on ground.

Principales instrumentos y mecanismos de la democracia y el papel emergente de los nuevos movimientos sociales (NSMs) en la India.

En la historia de las ideas representativas, la democracia y la justicia han tenido una historia larga e intrincada. Por lo menos en letra y espíritu. Al menos en sus constituciones y a través de sus intenciones, un Estado democrático es una máquina realizadora por excelencia, que se supone estatuye la justicia popular. Puede haber varias clases de justicia, que nos puede ayudar a entender dónde y cuándo una democracia logra (lo que se propuso) y dónde y cuándo tropieza. Una democracia está dirigida no sólo a través de sus instrumentos, sino también a través de sus mecanismos correspondientes. Un examen de la dinámica entre las estructuras principales (instrumentos) y los principales procedimientos (mecanismos) desde el punto de vista de las personas es por lo tanto un ejercicio importante para las personas, en tanto ellas son los actores clave de las democracias. Por medio del mecanismo de acercarse a sus bancos de voto periódica y justamente, un estado democrático supuestamente lleva a cabo la justicia electoral y figurativa. Trayendo la gente elegida y nominada a su ejecutivo así como a su legislatura, y permitiendo la separación de poderes, un estado democrático se esfuerza por cumplir sus obligaciones hacia la justicia parlamentaria. Para completar este cuadro de la justicia conceptual, las democracias necesitan los servicios de otro instrumento en forma de una judicatura independiente que trae los mecanismos de la justicia legal a la gente. Las funciones de una democracia son por tanto puestas en el lugar no sólo por instrumentos adecuados de la organización como el ejecutivo, legislatura y judicatura sino también requieren la provisión de mecanismos justos y funcionales a su gente. En el contexto occidental, la democracia ha sido una experiencia y un experimento de

pensamientos, ideas y procesos de aceptación y negación, de aplicación y aberraciones directamente desde la Grecia antigua hasta la actualidad.

Muchas teorías sobre la democracia aparentemente la dan por sentado. Sin embargo, la experiencia demuestra que las democracias han sido y siguen siendo propensas a fallas. Eran de corta vida y al decir de todos, mal adaptadas para la supervivencia en muchos casos, como en la antigua Grecia; ellas rápidamente sucumbieron en sus reencarnaciones comunales medievales; incluso hoy, a pesar de la reverencia universal hecha hacia la palabra (democracia), el número de democracias inaugurales pronto seguidas de derrocamiento y/o de democracias intermitentes, supera el número de las de larga existencia. América Latina confirma en gran parte a esto. La idea, el ideal y lo real han tenido diferentes dinámicas y dialécticas antes de que la democracia pudiera ser usada para gobernar los Estados grandes y gran número de personas en los tiempos modernos. De hecho, el siglo XX se ha sido testigo, en palabras de Sartori, de “democracias discontinuas” en Italia, Alemania, Austria, España, Portugal y Grecia. Nuevos estados africanos han sido democracias por una corta carrera (Sartori. 1987). Mientras que todos los experimentos con las democracias están estrechamente relacionados con los ideales de equidad, la justicia e igualdad ante la ley, en la práctica, sin embargo, y en varios puntos de la historia del mundo, occidental o no occidental, éstos son los mismos ideales que pueden ser fácilmente comprometidos. Agregándose a esta complejidad, se encuentra el hecho de que las democracias antes y después de la Revolución Rusa, antes y después de la Segunda Guerra Mundial antes y después de la Guerra Fría han significado diferentes cosas dentro de la retórica y la práctica de diferentes naciones.

En la India, las ideas sobre la democracia ganaron terreno especialmente durante la década de 1930, cuando la lucha por la libertad estaba en una coyuntura estratégica y la justa representación política de las personas se convirtió en uno de los ideales detrás de la convocatoria para 'Swaraj' (autonomía). En una sesión del Congreso, celebrada en diciembre de 1936 en Faizpur, una declaración señaló: "*el Congreso se pone de pie por un*

genuino estado democrático en la India, donde el poder político ha sido transferido a la gente, en su conjunto, y el gobierno está bajo su control eficaz. Tal Estado sólo puede devenir existente a través de una Asamblea Constituyente, que tiene el poder para determinar finalmente la Constitución del país." Posteriormente, después de un largo debate que tuvo lugar entre el 9 de diciembre de 1946 y el 24 de enero de 1950 (Debates de la Asamblea Constituyente), el país inauguró formalmente su cita con la forma parlamentaria de la democracia. Enmarcados como los debates sobre la Constitución estaban constantemente en el fondo de una conversación sobre una mayoría y minorías diversas; era evidente que la democracia no sólo significaba el gobierno de la mayoría, sino que, cualquier gobierno del que se tratara, debía ser un gobierno limitado y responsable (ver Rao, 1967). Es en este sentido que la forma democrática de gobierno se dice distinguible de otras formas de gobierno, en tanto se fundamenta en los principios gemelos de representación y rendición de cuentas (Jha, 2013).

Sin embargo, el establecimiento de los instrumentos claves de la democracia (como los poderes ejecutivo, legislativo y judicial) no es una garantía de que mecanismos clave (responsabilidad, justicia, así como servicios) que hacen a una democracia significativa, van a trabajar y funcionar por ellos mismos todo el camino. Muchos estudios recientes han analizado mecanismos de rendición de cuentas en varias democracias -del siglo v ateniense 'euthynai' a controles sobre el Ejecutivo en las democracias representativas modernas, para ver si estos mecanismos realmente miden hasta el principio de rendición de cuentas (Przeworsky, 1999). En cuanto se refiere a democracia India, un estudio reciente concluye claramente que el Parlamento indio ha realizado su función de representación mucho mejor que su función de rendición de cuentas (Agarwal, 2005). El debate sobre las relaciones teóricas entre los instrumentos y mecanismos de la democracia en términos de comportamiento electoral y poder del electorado, con respecto a la rendición de cuentas, están fuera del alcance de este documento. Más bien este estudio se centra en el mundo paralelo de la política alternativa. Este

mundo pertenece a los nuevos movimientos sociales que reflejan las realidades existenciales y las formaciones discursivas de los actores ordinarios. Estos actores, en su avatar de movimiento social no parecen estar directamente conectados a la reforma o cuestionamiento de los instrumentos electorales y de representación del Estado. Pero el caso de Rajasthan muestra que asocian sus transacciones, así como los conflictos con los mecanismos de la justicia en la democracia India. Muestra cómo la gente en la práctica toma para sí el papel que las democracias pueden o no pueden prever para ellos. También muestra cómo las personas ejercen su agencia manteniendo vivo un proceso de imaginación dialéctica entre los gobernantes y los gobernados.

Movilizado alrededor de la idea de asegurar justicia, nuevos movimientos sociales (NSMs) de los Bishnois en Rajasthan occidental muestra cómo los actores ordinarios tienen el poder latente de devenir colectividades informadas para editar y censurar el estado, por un lado, y ampliar o profundizan su propio papel en el sistema de estado en el otro. Los Bishnois libran sus luchas para lograr la justicia legal así como la procedimental, cuya ausencia los motiva a surgir a la acción y dirigirse al estado. Mediante el ejercicio de su imaginación política, sus movimientos sociales basados en pequeños problemas, buscan soluciones en las aberraciones impuestas a sus mundos de vida y su sentido cultural de ser. En la India, los movimientos de protesta pueden surgir de una variedad de puntos focales. Y muchos se relacionan con insuficiencia de una 'democracia electoral' para llevar a cabo su función de representación y rendición de cuentas, de forma limpia y ética. Los recientes movimientos de lucha contra la corrupción de Anna Hazare y Arvind Kejriwal que recogieron un impulso especial a partir de 2011 son un buen ejemplo (Yadav, 2013). El movimiento de lucha contra la corrupción con su política alternativa también muestra cómo los NSMs pueden ser difíciles de clasificar, con una variedad de actores, estilos, estar unidos en determinados temas pero divididos en su política y métodos. Pueden permanecer activamente asociados, aún desasociados, con luchas políticas tradicionales o convertirse en un partido político alternativo. El uso del

término NSMs en este texto se hace sólo para entender la política de movimiento que ha surgido internacionalmente desde los '60s, '70s y '80s y no para afirmar que los movimientos sociales viejos y los nuevos son totalmente diferentes en su forma. Actores, metodologías, temas e ideas, en viejos o nuevos movimientos, pueden continuar superponiéndose. Sus objetivos pueden ser diferentes pero que reflejan preocupación por grupos de la sociedad que son entidades marginadas localmente, socialmente y/o en la economía política del estado (Nilsen, 2007). Los movimientos sociales Bishnoi, que canalizan preocupaciones asociadas a lo ecológico son por lo general apolíticos. Tales protestas, que pueden verse en todo el país, se han descrito como movimientos de protesta basados en cuestiones no políticas (Yadav, 2011).

Con los años, la democracia, como la libertad, como puntos de referencia y un contexto de experiencia, ha entrado en el 'texto' de la vida y la imaginación de los pueblos en la India de varias maneras. A la vuelta del siglo XX, la democracia parlamentaria fue sin duda un modo occidental de organización del estado y la política. Pero India ha tenido largos debates nativos sobre derecho de la democracia desde el momento de su creación y, hacia inicios del siglo XXI, esta idea y esta forma de política tiene un peculiar sabor indio. India no es un ejemplo de una democracia perfectamente funcional pero sin duda es bueno, ya que refleja cómo un país no occidental vive sus propias tribulaciones con el concepto. La India también sigue siendo una democracia vibrante, en tanto su gente adelanta su propia crítica en esta experiencia cuando les falla y protesta contra situaciones de injusticia. Expresar opiniones democráticas, debatir sobre el sistema, expresando libremente su descontento ha sido un privilegio especial que las personas han internalizado en la India. Lo mismo es cierto de los movimientos sociales de los Bishnoi, que han ido evolucionando política de movimiento colectiva y expresiva para exigir justicia. Para mapear esta interacción entre justicia, pueblo y democracia como adaptadas a la situación de India, el mundo discursivo de los NSMs se convierte en un 'texto' digno de estudio. Los términos del discurso de estos movimientos sociales en Rajasthan occidental y los términos de su

experiencia tienen una relación mutua con cada uno. Esta relación se convierte en la base sobre la cual el compromiso crítico con la democracia es puesto en marcha en la práctica.

Los NSMs, en nuestra opinión, ofrecen un desafío formidable o un momento oportuno para la democracia dependiendo de cómo se ven estos acontecimientos: un desafío porque ponen en entredicho el abismo existente entre los términos del discurso y las condiciones de práctica del estado indio y ponen en movimiento una dialéctica de imaginación diferenciada, entre la voz del pueblo y la voz del sistema. Una oportunidad porque pueden permitirse también una oportunidad para que el estado entienda lo que le falta al concepto de democracia en la India y lo que se requiere para continuar. Proporcionar una descripción (Geertz,1973) gruesa de los NSMs, puede traer una comprensión matizada sobre la relación entre el modo prescriptivo (ideal), así como el descriptivo (real) de la democracia en contextos locales. Y si no, acercarse a los NSMs puede agudizar el entendimiento sobre cómo sistemas de gobierno pueden estar avanzando hacia el cambio. ¿Cuál es la información dialéctica de importancia entre los cambiantes reinos de la gobernanza y los también cambiantes reinos de los gobernados?: ¿Gobiernan los estados a las personas, introduciendo cambios sobre ellas o las personas rigen los cambios atestiguados por el estado? Para explorar estas cuestiones aquí, se provee una descripción cercana de los movimientos de ecología, así como la política de movimiento de los Bishnois en Rajasthan occidental. Por lo tanto, en las secciones siguientes se explora los “textos-vida” del tema, muy de cerca y se examina el entorno en el que el movimiento social acontece realmente.

NSMs y las formaciones discursivas cambiantes - El caso de Rajasthan occidental

La teoría acerca de los NSM distingue movimientos basados en clases, especialmente los anteriores movimientos socialista y de trabajo, organizados sobre la base de ideología de movimientos contemporáneos alrededor de los valores, como la paz, el medio ambiente, la juventud y los movimientos antinucleares, así como movimientos organizados alrededor del estatus (Melucci 1985, 1989; ver revisión en Johnston et al., 1994). La teoría de NSM considera a estos movimientos como nuevas formas históricas de acción colectiva, resultantes de los cambios macro estructurales de la modernización (Melucci, 1989) y un cambio hacia una sociedad postindustrial (Touraine 1981). Estos cambios macro estructurales produjeron valores postmateriales preocupados con lograr la democracia en lugar de la supervivencia económica (Inglehart, 1981, 1990). Así, los nuevos movimientos sociales eran vistos como esfuerzos para recuperar el control sobre decisiones y áreas de la vida cada vez más sujetas a control del estado, para resistir la colonización del mundo de vida y para transformar la sociedad civil (Habermas, 1985; Cohen, 1985; Melucci, 1989). La teoría de los NSM considera estos movimientos como esfuerzos para "luchar por expandir la libertad, no lograrla; movilizan para la elección en lugar de la emancipación," y se focalizan sobre todo en expresar la identidad (Cerulo 1997, p. 393) para buscar "el reconocimiento para nuevas identidades y estilos de vida" (Polletta and Jasper, 2001, p. 286). Los NSMs pueden abogar por la democracia directa, emplear tácticas disruptivas y promulgar las formas de organización democráticas que buscan alcanzar (Pichardo, 1997). Según Melucci (1996), los NSMs desafían los códigos normativos y culturales dominantes, y la política de la identidad en particular evoca la cuestión de cómo se aborda el diferencia en una sociedad dada. Así, la teoría de los NSM identifica un propósito más amplio para la política de identidad y no la descarta por ser "meramente" cultural, simbólica o psicológica (Bernstein, 2005). Donde la opresión identificada no está relacionada con la clase y la acción colectiva se libra en micro contextos de esfuerzos específicos, los marcos de los NSM se pueden aplicar. Puede ayudar a refinar el entendimiento sobre la política de confrontación entre los actores del conflicto en las democracias modernas, donde movilización e identidad está vinculada a los cambiantes modos de

ideas, pensamientos y expresión. En resumen, los narcos de los NSMs pueden ayudar dando cuenta conceptual de la realidad donde las formaciones discursivas responden a la dialéctica estado- activista.

En Rajasthan occidental, hay un cambio evidente en el discurso de los actores sociales involucrados y otras personas que apoyan la causa. La evolución de un nuevo discurso sobre la justicia y su relación con el conocimiento de las bases y estructuras de poder es una reminiscencia de lo señalado por Foucault acerca del poder que controla el conocimiento y viceversa (Mills, 2003). Sin embargo un discurso determinado, aunque se pueda identificar como tal, se desarrolla tanto a través de irrupciones repentinas, transformaciones, contradicciones y diferencias como a través de constancia o regularidad. Así, se llega a la desconcertante paradoja que Foucault señala, en la que la búsqueda de unidades discursivas puede proceder sólo a través del estudio de las diferencias que definen la relación discursiva. En relación con nuestro estudio se toma estas diferencias como reflejo de los propios actores, como sitios de conocimiento y poder. Ellos no sólo existen en un laberinto y matriz de relaciones de poder, sino que viven y construyen sus vidas a través de tales espacios. Ello significado de tal modo, que casos como el de movimientos sociales de los Bishnois, muestran que los grupos marginados se esfuerzan por iniciar la transformación en un momento u otro, aún si permanecen en injustas relaciones de poder y conocimiento. El poder y el conocimiento del estado rara vez existe en el vacío. Es la mayoría del tiempo desafiada a través de la relación dialéctica que tiene con el poder y el conocimiento de las personas.

Los movimientos de protesta de los Bishnoi se caracterizan por la política de protesta explícita desde los años '90. La creciente conciencia de los pueblos en el sistema legal está ahora incluida en el discurso de la protesta. Las leyes y disposiciones relacionadas en el Código Penal indio, con respecto a la Ley de protección de la vida silvestre (IPC, Wildlife Protection Act, 1972) y leyes forestales se han convertido en parte integrante de la articulación y expresión Bishnoi. Muchos de los entrevistados, de áreas

rurales o urbanas eran capaces de citar de memoria instancias de protestas, las leyes judiciales y debates de la corte. La expresión legal popular alrededor del concepto de justicia no devino por sí misma en el discurso del hombre común. Había cuatro razones a partir de las cuales eso sucedió: primero, de la participación propia de los pueblos en conflictos con el estado y los cazadores furtivos. El siguiente hecho importante fue que los activistas Bishnoi, como Bhavad Rampal, Ram Niwaas y Shivraj Bishnoi tomaron las protestas, organizaron a las personas y generaron conciencia sobre los temas en Jodhpur y Bikaner. En tercer lugar, los abogados dentro de la comunidad, emprendieron la lucha en la corte sin cargo alguno para los Bishnois. Los defensores locales Heera Mal Bishnoi, Mahipal Bishnoi, y Vijay Bishnoi por ejemplo, se han convertido en un importante recurso base de la lucha. Los aldeanos como Bishnoi urbanos, con quienes interactué, reconocen de todo corazón el trabajo realizado por abogados y activistas, que hicieron del conocimiento de las leyes y procedimientos de la corte, cosas accesibles y comprensibles para la comunidad. Esto llevó a la conciencia que expandió los procesos de pensamiento detrás de la protesta. Cuarto, la creciente educación así como el interés de los medios de comunicación locales han desempeñado su papel en la mejora de la política del movimiento.

Los cambios mencionados se han convertido en un catalizador para provocar debates así como la acción organizada para poner en perspectiva las obligaciones del estado constitucional para con los bosques y recursos de propiedad común. La famosa conciencia ecológica Bishnoi ha devenido ahora entrelazada apasionadamente con desilusión de la comunidad con el proceso de justicia. Por lo tanto, la protesta política, inspirada en valores comunes tales como el vegetarianismo y protección de la vida silvestre, ahora utiliza una gestión de redes entrelazada, publicidad y movilización de recursos para avanzar en el logro de sus objetivos. Las protestas no son el único indicador de los cambios de las personas/evolución de la imaginación política y su papel concreto en la construcción del estado. Varios debates de la corte, registros policiales, los sitios de redes tales como las reuniones del templo, diálogos con el Departamento Forestal y la administración,

persecuciones en el bosque profundo entre los cazadores, los actores Bishnoi y los cazadores, durante los últimos 25 años, provocan y son provocados por las transformaciones en el suelo. Este es no sólo un gran éxito de la meta individual sino también las varias transacciones fragmentadas por actores que tuvieron evidencia de que las imágenes de la gente, el modo interno de reflexión y acción están registrando un cambio.

Curiosamente estos movimientos que son muy bien conocidos en Bikaner y Jodhpur y reciben una considerable atención de los medios, no han sido estudiados más allá de su vinculación a la ecología y la religión. Estudiosos como Maheshwari, Jain (Jain, 2010) y Khan (Khan, 2004) han trabajado en detalle sobre el origen, así como la religión y prácticas ecológicas de los Bishnois. Sin embargo estas descripciones solas no bastan para localizar así como describir la política de protesta Bishnoi, dentro del moderno estado indio. Los Bishnois parecen ser muy conscientes de sus derechos en una democracia y han ido añadiendo constantemente metodología política a su eco-activismo, desde finales de los '90s. Existe una metodología sistemática detrás de su activismo de base y comprometen al estado en diálogo crítico. Aunque los eco-movimientos y el eco-activismo Bishnoi en este momento aborrecen la idea de unirse a la política, sin embargo son claros acerca del hecho de que, para ser relevantes y fructíferos, sus movimientos deben funcionar en un espacio político y dominar la política de la exitosa metodología. Son apasionados acerca de hacer que la burocracia funcione y activar los recursos judiciales porque quieren la correcta aplicación de las políticas declaradas como una de sus objetivos.

La formación de la secta de Bishnoi y el contexto actual de los movimientos sociales.

En esta sección se da una breve reseña sobre Rajasthan, seguida por debates sobre el origen histórico de los Bishnois. La idea principal de esta parte del texto consiste en explorar las identidades adscriptivas y

descriptivas, que se atribuye a los Bishnois. De acuerdo al Censo 2011, la población de Rajasthan cuenta con unos 68 millones de personas, haciendo de este estado el 8· más poblado de la India. El estado constituye alrededor del 5.6% de la población del país, cifra que estuvo del 5.4% en el censo pasado, en 2001. El estado se extiende sobre un área de unos 340.000 km², siendo el estado más grande en el país, en términos de área. La densidad de población por km² es de 200 personas, muy por debajo de la media nacional. Su tasa de crecimiento es de alrededor del 21 %, convirtiéndolo en el 11· estado, en términos de crecimiento en el país. La población del estado está aumentando considerablemente debido a los rápidos esfuerzos de desarrollo y el progreso. Rajasthan tiene una población total de 68.6 millones de personas. De la población total de Rajasthan (68.621.012), hombres y mujeres constituyen una población de 35.620.086 y 33.000.926, respectivamente. En 2001, la población total era de 56.507.188 personas, siendo los hombres 29.420.011, mientras que las mujeres, 27.087.177. Cerca de 75.11 % de la población vive en pueblos y áreas rurales y 24.89% en regiones urbanas. La población urbana se ha incrementado en un 29.26 %, en los últimos 10 años.

La población total de Bishnois en Rajasthan es de 32.600 personas. Viven predominantemente tanto en áreas rurales como urbanas -de Jodhpur y Bikaner-. En el contexto actual, los Bishnois suelen poseer diferente cantidad de tierra y son pastores establecidos. Pueden encontrarse en una variedad de profesiones que van desde la agricultura, venta de leche, trabajo con los departamentos forestales y la policía, con propiedades y transporte, hasta el ser burócratas, líderes y maestros. Históricamente, la secta Bishnoi fue formada por Gurú Jambheshwar a raíz de una severa sequía en la región de Marwar (otrora Rajasthan) región del noroeste indio, en 1485. El gurú dio un conjunto de 29 principios para seguir en la vida diaria. La filosofía religiosa de la secta está escrita en forma de literatura poética y elabora normas y recomendaciones para un estilo de vida justo, humano, no violento, veraz, así como vegetariano.

Apoyando la adoración de Vishnu, Gurú Jambeswar prohibió la matanza de animales y la poda de árboles. Todos los Bishnois debían ser vegetarianos estrictos y también fervientes protectores de los árboles y la vida silvestre. (Tobias:1988; Bishnoi Homepage). Los Bishnois se destacan por su respeto por la vida animal que es tal que no sólo ellos no matarán a ninguna criatura viviente, sino hacen todo lo posible para evitar que otros lo hagan, al menos en sus alrededores.

También han sido descritos como feroces protectores de árboles y de la vida silvestre, por la población local, incluyendo algunos de los encuestados en esta investigación. Uno de sus rituales importantes se relaciona con el día anterior a la luna nueva, que observan como el Sabbath y como un día de ayuno, no haciendo trabajo en los campos. También realizan 'Havan', una ceremonia especial realizada con un fuego central iluminado en sus templos, alrededor de este tiempo y al que asisten en gran número. Participar en este ritual mensual y donar alimentos cada mes es una parte de la obligación/tarea especial cíclica de su secta (Gazetter of India, 1983).

Hay pocos debates importantes sobre la propagación y la religión de los Bishnois y su identidad en evolución. Algunos estudiosos como Maheshwari, opinan que eran una secta hindú, formada en las áreas de Jhangaroo, Pipasar y Mukam en lo que hoy se conoce como Rajasthan (anteriormente Mewar/Marwar). Más tarde se propagaron al norte de la India, especialmente a zonas selectas de Rajasthan y Punjab, como Ganganagar, Barmer, Naguar Bikaner y Jodhpur. Hay otros como Dominique Sila Khan que realizan debates largos y elocuentes para demostrar que las tradiciones y rituales Bishnoi, en realidad reflejan un estado de ser islámico (durante el origen y fundación de la secta) ya que no sólo siguen alejados de la idolatría sino que también entierran y no incineran a sus muertos. Además, al mirar el censo de 1891 de Marwar, puede verse que los Bishnois fueron clasificados como islámicos (Khan, 2003).

Hay otros que opinan que lo que los Bishnois estaban proponiendo no era ni totalmente viejo ni nuevo, más bien era una mezcla de ideas transitorias, que podrían situarse a veces dentro del Hinduismo y a veces dentro del Islam. Este fue el impacto de la religiosa bhakti (devoción) y los movimientos Sufies, que habían inmediatamente precedido tanto como permanecido impactados durante la fundación de la secta. En nuestra comprensión, sería fructífero analizar estos debates religiosos y sociales alrededor de los Bishnois, a través del concepto de liminalidad de Turner (Turner, 1967). Evolucionando en un período difícil de la historia india, la secta Bishnoi encontró una nueva identidad en su religión única de inspiración ecológica. Tomando ambas tanto de la cultura del Hinduismo como de la del Islam, la fe Bishnoi formuló un concepto innovador de humanidad. Esta filosofía tanto humanitaria como ecológica apeló o fue pensada para apelar a las ideas prevalentes de conciencia de los pueblos, en y alrededor de la región Marwar de la posterior India (sobre debates de origen mixto, transitorio de los Bishnois, ver Jain, 2010). Yuxtaponer su origen histórico y transiciones posteriores a las descripciones académicas y sus propias autodefiniciones, puede arrojar luz sobre el actual sentido de identidad Bishnoi. Tal filosofía, que floreció alrededor del mismo tiempo, fue la del Jainismo, que proyecta una prohibición especial acerca de la matanza de cualquier ser vivo. Hacia el siglo XX, no había todavía una sola toma sobre religión y rituales. Su fe, se decía, era definida vagamente por afiliaciones al Hinduismo, en algunos registros y al Islam, en observaciones de otros documentos y archivos.

Sin embargo, después de la década del '50, todos los registros escritos de nomencladores distritales y de India, de repente, hablaban de los Bishnois como una secta hindú. Efectivamente, la única manera de explicar este desarrollo en la época de la post-partición es que como las identidades hindú e islámica sufrieron más polarizaciones, los Bishnois fueron 'Hinduizados' y hechos parte explícita de la comunidad mayoritaria al igual que muchas otras comunidades marginales de la India. Ahora, los Bishnois tienen una población considerable en las áreas de Uttar Pradesh, Haryana y Uttarakhand. Esta comunidad, de la que se dice tenía características del

Hinduismo y el Islam, aún no totalmente dado a ninguno, ahora es evidente y totalmente dentro del doblez hindú. Además, en cuanto a lo que concierne a su memoria original e identidad adscriptiva, Guru Jambheshwar, el mismo fundador era hindú (Khan, 2004 y Maheswari, 2011). Así, mientras valoran su su origen mixto y responsabilidades ambientales innovadoras, que su fundador dirigió a acatar, la comunidad se define como afiliada al dios Vishnu y por lo tanto ha adoptado un claro sentido de identidad hindú.

La religión es importante en el contexto de los movimientos Bishnois, teniendo en cuenta la comprensión de cómo esta comunidad practica el vegetarianismo estricto y la protección del medio ambiente como un estilo de vida dado. Pero la manera en que los Bishnois se impulsan en la acción, debido a las instancias de 'jeev hatya' (matanza de seres vivos, ya sea animales o árboles) en el contexto actual, requiere una comprensión socio-política diferente, más allá de sus textos religiosos. Primero, cabe elaborar aquellas prácticas que se derivan de sus textos religiosos y siguen siendo importantes en sus auto-descripciones: vegetarianismo, así como el instinto de proteger a los animales del sacrificio, sea por la caza o la caza furtiva, es un valor que emana de las creencias religiosas, afirman los Bishnois de Jodhpur y Bikaner. Mientras los Bishnois consideran al árbol de Khejri casi sagrado, su empatía se extiende a cada forma viviente en la Tierra. Conciencia y compromiso con la ecología del desierto son el sello distintivo de esta comunidad (Srivastava, 2001). Por ello, protegen el ecosistema que existe en sus aldeas. En la cosmovisión Bishnoi, una de sus funciones internas es dejar sus aldeas (o áreas donde viven y en que se puede destacar de la presencia de ciertos animales silvestres), seguras para animales como antílopes de cuello negro y Chinkaras, y aves como buitres, perdices, pavos reales y hasta la gran avutarda india, en peligro de extinción, encuentran la aldea Bishnoi un refugio seguro. Los Bishnois no solamente los protegen de los cazadores furtivos (Documental: origen, ambientalismo y cazadores furtivos), sino que también participan en dar atención compasiva a los animales heridos y han contribuido a los esfuerzos pioneros de protección de los animales en el desierto. Durante

nuestro trabajo de campo observamos cómo, en su vida diaria, los Bishnois han incorporado ciertas prácticas como permitir que los animales pasten libremente en sus tierras, mantener vasos piedra cerca de sus casas - que siempre están llenos de agua- e incluso, colgar ollas llenas de agua de las ramas de los árboles para que los pájaros beban de ellas (Menon, 2012).

Sin embargo, según nuestra interpretación, su acción de protesta, su método y estilos están directamente relacionados con las rápidamente cambiantes circunstancias de su existencia: el sistema político democrático después de la independencia, cada vez mayor educación y conciencia política, el incremento del consumismo capitalista y la presión sobre la tierra, junto con un sistema de justicia escurridizo. Estos cambios no tienen ninguna mención en los textos religiosos, que pertenecen a una época histórica diferente. Para nuestros propósitos, por tanto, las nuevas nociones de estado, poder, protesta y contestación en la cambiante cosmovisión Bishnoi demuestran un proceso de despertar político vinculado a marginalizaciones reales. El abogado de Jodhpur, Vijay Bishnoi, explica que el aumento real de la presión sobre la tierra, que proviene de la contracción de la tradicional 'dada' como tierra común de pastoreo y hábitats de vida silvestre, en los años recientes se ha tornado peor por la demanda comercial que financia, protege y sostiene la caza furtiva y actividades de caza. Esto hace que los animales salvajes sean objetivos más visibles y vulnerables, en tanto se ven obligados a alimentarse más cerca de los asentamientos humanos. Los Bishnois quieren crear una mayor conciencia ecológica y ganar un apoyo más amplio para ahorrar recursos de propiedad común y esforzarse por conservar la ecología del desierto tratando de activar los elusivos mecanismos de la justicia.

La misma motivación que inspira a los activistas para luchar por la aplicación de la ley también les gana apoyo de los jefes de templo, quienes respaldan totalmente a los dirigentes y militantes, que luchan con el estado o sus representantes burocráticos para llevar a los delincuentes al castigo. Más, algunos templos han ofrecido su espacio físico para llevar adelante centros de rescate de animales, donde los activistas llevan animales

heridos y traumatizados. Una vez que los animales se han recuperado en estos centros de rescate, retornan a salvo a la naturaleza. Mohan Das, el sacerdote del templo Bishnoi Jhajiwaal en Jodhpur, explica que la amenaza a valores comunes percibida, sirve para inspirar el activismo Bishnoi. Valores éticos de no violencia, cuidado, curación y educación son una parte importante del sistema de valores no sólo de los Bishnois sino de muchas otras comunidades locales. Pero es la primera, como explica el Oficial Forestal del Distrito (entrevista a B.R. Bhado), la que ha traducido sus valores en una búsqueda de justicia legal y en el proceso, se abrió una puerta para hacer persuasiva la demanda.

El Bishnoismo es sin duda una religión y forma de vida singular, respetuosa del medio ambiente (Bishnoi, 2000). Pero el activismo Bishnoi es un fenómeno independiente. Todos los que nacen como Bishnois se relacionan con el Bishnoismo como internos (a él) pero en lo que a activismo se refiere, se necesita una “raíz diferente para la membresía”. Y aquellos que participan en y dan apoyo al activismo Bishnoi pueden pertenecer a una variedad de actores, no sólo Bishnois. Estos actores piensan en términos de movimiento relacionado con programas para la conservación del medio ambiente y desarrollo. La conciencia del movimiento para tácticas, métodos, estilos de redes de protesta, tanto como la lengua del discurso han evolucionado sobre la base de experiencias políticas vividas. Mientras que hay un giro interesante en el activismo de Bishnoi debido a la religión, aún así, sus movimientos sociales no pueden ser descriptos como religiosos. Su estilo de vida está muy estrechamente relacionado con sus obligaciones religiosas, pero sus debates con el estado sobre la propiedad legal ofrecen un depósito de información para discutir y analizar y sería una gran pérdida académica que estos procesos de cambio quedaran eclipsados, explicados o claramente mezclados e incluso descartados, como un fenómeno perteneciente sólo al reino de la religión.

Mapeo de la relación entre democracia y justicia a través de la agencia de los actores del movimiento social y sus sitios de acción.

Muchas preguntas permanecen y aparecen cuando uno estudia el activismo Bishnoi y se ha hecho un intento para empezar su mapeo, adoptando el enfoque del Abordaje de Evaluación Ética (EEA). Previsto por Till Foerster fue posteriormente complementado por el trabajo del grupo de investigación sobre transformaciones políticas del Instituto de Antropología Social, Basilea (Suiza). El EEA fue elegido para este estudio ya que es sensible a los actores y requiere un análisis de sus discursos así como de las prácticas. El EEA puede ser útil en zonas de conflicto o donde se hacen afirmaciones contradictorias. En los sitios de protestas Bishnoi, normalmente, hay una multiplicidad de actores a mapear y considerar en posiciones contradictorias y espacios, por lo que se consideró oportuno usar el EEA, en un intento de reunir las diferentes reflexiones sobre el trabajo de campo etnográfico. El EEA tenía, en su primera formulación, dos objetivos relacionados: en primer lugar, abordaba la tensión entre articulaciones verbales y la práctica y en segundo lugar, quería superar la oposición entre “subjetivismo y objetivismo”. Consistió en tres elementos que estaban vinculados por una metodología de la investigación circular de teoría fundamentada: 1) una identificación o mapeo de actores sociales, 2) un análisis del discurso de cómo se relacionan entre sí y 3) un análisis de sus respectivas prácticas sociales. Foerster (2011) explica que aunque guarda algunas semejanzas con otras metodologías en las ciencias sociales, el EEA tiene un carácter propio. No es simplemente una combinación de dos o tres diferentes métodos que se utilizan para comprobar los resultados de los otros o "... para buscar regularidades en los datos de la investigación". Los dos principales elementos del EEA, discurso- y análisis de práctica, proporcionan penetraciones en cómo los actores interactúan con su mundo de vida – pero generan diferentes tipos de datos que no son fácilmente comparables. Estas diferencias como los pilares principales del EEA, están sin embargo relacionadas entre sí y podrían “mapearse” como las tres piedras angulares de un triángulo que se encuentra en el centro de una metodología de investigación circular.

Triangulación, el término generalmente usado para estos interrogatorios, no capta la diferencia entre los tres elementos del EEA porque se basan en diferentes epistemologías.

El EEA insta a seguir los actores sociales involucrados y analizar cómo participan en la práctica social y qué eventos consecuentes tienen en cómo interactúan. Después de haber identificado las prácticas pertinentes para el área temática de estudio, las mismas son entendidas a la luz de análisis del discurso social. El objetivo es aclarar a la relación entre asunciones y persuasiones culturales en tanto devienen visibles en la formación discursiva, por un lado y en la práctica social por otro. Suponiendo que ambas remodelan la manera como los actores sociales se identifican uno con otro, el investigador contrastará los hallazgos nuevamente con el mapeo inicial de los actores sociales -traer el procedimiento circular de vuelta al inicio.

A continuación, se muestra un breve relato de las prácticas y discursos de algunos actores sociales involucrados, con respecto a dos sitios importantes del movimiento. Ello se utiliza evidenciar la relación entre democracia, justicia y nuevos movimientos sociales.

Algunos actores involucrados en los movimientos eco-sociales Bishnoi

Para entender las motivaciones así como los métodos de los movimientos ecológicos Bishnoi desde fines de los '90, era importante comprender: cuándo y cómo el grupo comenzó a ser movilizado firmemente, quiénes han sido los otros actores que dieron un giro interesante a la política del movimiento social bishnoi, cuáles son las realidades estatales correspondientes que dieron forma a su problemática, los éxitos que han ganado y la agenda de cambio de sus estrategias. Mediante el uso del EEA, se recogieron datos cualitativos en interacción con habitantes, líderes, políticos, jefes religiosos así como activistas Bishnoi, al tiempo que también otros actores no Bishnoi. Curiosamente estos movimientos, que son bien conocidos en Bikaner y Jodhpur y reciben considerable atención de los

medios, tienen escasos análisis académicos como NSMs. Lo que provoca el interés académico en el mapeo de estos movimientos es que los Bishnois parecen estar constantemente añadiendo metodología política a su activismo ecológico. En estrecha interacción y observación, se encuentra que existe una metodología sistemática detrás de este activismo de base y que se dirige claramente el estado. Aunque los eco-movimientos y eco-activismo Bishnoi en este momento detestan la idea de unirse a la política, son claros sobre el hecho de que, para ser relevantes y fructíferos, sus movimientos deben funcionar en un espacio político y dominar la política de una metodología exitosa. Son apasionados acerca de hacer funcionar la burocracia y activar los recursos judiciales porque la correcta aplicación de las políticas declaradas constituye uno de sus objetivos. En caso de que esto no suceda, quedarse sentado tranquilo no figura más en su agenda y llaman a sus nuevas estrategias de movilización, 'movimientos eco-sociales'.

Activistas y trabajadores de organizaciones como la Tiger Force en Jodhpur y algunos líderes de All India Animal Protection Committee (Akhil Bahartiya Jeev Raksha Sabha o ABJRS) en Bikaner, participan activamente en la política del movimiento. Los actores de los movimientos sociales Bishnoi mantienen conscientemente tanta distancia de la política de estado como ella mantiene de ellos. Los políticos Bishnoi dan aprobación silenciosa al activismo ecológico, ya que son todos uno en principios del vegetarianismo y la protección de la fauna silvestre. La complejidad de comprometer su voto-base evita que los políticos acompañen abiertamente a los activistas del movimiento. Sin embargo, los políticos Bishnoi, no obstaculizan a los actores creíbles del movimiento social y permanecen orgullosos de su contribución a las causas comunitarias. En mi entrevista con Vijay Lakshmi Bishnoi, una política del Partido de Congreso, establecida en Jaipur, estaba claro que esta comunidad es muy unida y está orgulloso de sus activistas, que son capaces de golpear los pasillos de la justicia y desafiar el sistema cuando este choca con los valores de la comunidad y el bienestar común. Las relaciones entre actores de protesta y políticos de comunidad

permanecen cordiales, al menos en el valor nominal. Pero ninguno quiere fusionar límites.

Mientras los actores de base trabajan de modo comprometido, voluntaria y espontáneamente, invirtiendo su tiempo y recursos, los políticos satisfacen relaciones electorales y profesionales con el estado. Mientras los actores no tienen horas de trabajo fijo y están disponibles en 'la llamada de 24 horas' para emprender su política de protesta cómo y cuándo se necesita, los políticos tienen una rutina estado-céntrica. Aunque ambos cumplen con principios de la comunidad y no quieren sabotear el trabajo de los demás. Los activistas en Jodhpur y Bikaner opinan que ellos no esperan que los políticos participen activamente en protestas, en tanto prefieren reservar a algunos miembros de la comunidad para el proceso de gobierno y elecciones también! Por su parte, los políticos tienen un contacto cercano con la comunidad y respaldan el trabajo de los abogados Bishnoi, que han ayudado en llevar a cazadores furtivos y otros delincuentes a la corte, de parte de la comunidad. Por una parte, el trabajo que el activismo de la comunidad puede hacer para elevar las masas y crear justicia y conciencia, no puede ser compensado por la política electoral y representacional sola. Por otra parte, el tener políticos con experiencia en la política callejera, las bases y entrenados en los rigores de las temáticas de la gente, es un sueño realizado y una esperanza para construir una democracia realista responsable. Irónicamente, estos micro movimientos sociales en Rajasthan se sientan en la dicotomía y la dialéctica entre el papel de activistas/líderes locales, por una parte y los políticos estatales implicados, por otro.

Los activistas pueden deber lealtad a diferentes partidos políticos y ejercer el comportamiento de voto independiente. La Tiger Force y los activistas ABJS admiten que los actores del movimiento social así como los políticos realizan roles separados: mientras los primeros negocian la democracia india a través del compromiso y de cooptación (esp. política electoral), el último la negocia por el conflicto y una respuesta negativa de mitigar sus demandas únicas basadas en necesidades. Mientras activistas y líderes Bishnoi, en ambos estados, han rechazado la financiación externa (esp. A

través de ONG's) y negado cualquier papel político para ellos, tienen una cierta expectativa de sus políticos electos o aspirantes: conociendo que su propia lucha, practica herramientas y métodos democráticos y no violentos, sienten que los líderes políticos de la comunidad deberían venir en su ayuda, por lo menos fomentando su causa y dando reconocimiento a los mártires Bishnoi, que dieron su vida en protección de la vida salvaje. En cuanto a esto, el anterior Ministro de Estado para Bosques y un Miembro de la Asamblea Legislativa (MLA) de Rajasthan, Jaswant Singh Bishnoi, relató como él había ayudado a la causa de movimiento, escribiendo al Primer Ministro de India y reclamando un premio constituido para aquellos Bishnois quiénes han sacrificado su vida a favor de la causa del medioambiente y la ecología. Recientemente, el premio Amrita Devi y Gaura Devi fue anunciado por el Ministro de Medioambiente y Bosque, Jairam Ramesh, el 14 de abril de 2011 (Reddy, 2014). Él declaró que “la comunidad Vishnoi ha desempeñado un papel pionero en el fomento de la conciencia ecológica y su ejemplo debe ser emulado por otros en nuestra sociedad. La Ley de Protección de la Vida Silvestre, 1972 está siendo enmendada ahora para hacer el castigo más riguroso para delincuentes.”

Usando las libertades democráticas y la libertad constitucional (Basu 1993; también, la Parte III, de la Constitución de India) para organizar y sostener protestas no violentas viables, los movimientos Bishnoi han estado luchando contra la parte 'más suave' del estado indio que está fácilmente comprometido: la implementación justa de mecanismos legales para proteger recursos de los pueblos y sus derechos comunitarios son lo primero considerar cuando la élite hambrienta de poder, el corrupto en los departamentos de policía y forestales así como la administración, cubren el delito. En el análisis de Myrdal, los “estados suaves”, son dominados por intereses poderosos que explotan el poder del estado o del gobierno para servir a sus propios intereses más que a los intereses de sus ciudadanos. Las políticas decididas a menudo no son hechas cumplir, si incluso son aprobadas/promulgadas, y en esto las autoridades, aún cuando las políticas están planeadas, son reacios a establecer obligaciones en la gente”

(Mrydal, 1969). Sin embargo, los Bishnois hacen el uso de esta misma blandura del estado indio para exponerlo, ejercer presión sobre él a través de sus protestas públicas y los procedimientos de la justicia legal. Si en el nivel de las bases, el corrupto está fácilmente disponible y bien conectados a una red, las buenas noticias son que de igual modo lo están las personas justas y virtuosas en los departamentos forestales y de policía. En el siglo XXI, los Bishnois en virtud de su voz han sido capaces de acceder a una agencia inesperada: con el apoyo de funcionarios de policía y forestales comprensivos, los Bishnois han juntado bastante espacio para hacer que sus movimientos sean notados y traigan muchos éxitos. Aunque los desafíos permanecen, han recogido las estacas y puesto al estado en un punto apretado, donde se hace cada vez más difícil anular las cuestiones planteadas por los Bishnois contra la caza de especies en peligro en y alrededor de sus zonas.

Sitios de Movimiento Sociales: desde las narrativas orales en los templos a Cuadernos de Delito del Pueblo (VCNBs) y Primeros Informes (FIRs) en Comisarías locales.

Entender el espacio contextual y el tiempo relacionado con la evolución y las demandas de los estos micro movimientos sociales, hablando a los actores individualmente y viajando a pueblos o sitios urbanos espontáneamente para coleccionar datos e impresiones no era suficiente. Durante el trabajo de campo, también experimenté un desafío en la aplicación del EEA: el movimiento es disperso sobre un área enorme en el desierto y los sitios de lucha pueden ser espontáneos, remotos, inaccesibles y/o en otras palabras ‘sitios a cargo de un cazador furtivo’ adonde los Bishnois o la administración llegan con indicaciones repentinas. Es significativo que muchos de estos sitios cobran vida en el momento de delito o intento de delito y la persecución consiguiente entre Bishnois y los cazadores furtivos o policía y los cazadores furtivos. Estas áreas, donde muchos actores contrarios jugaron una especie de un papel y tal vez

intercambiaron información y altercados, se tornan silenciosas y olvidadas/no usadas una vez que el episodio está terminado. De este modo, como investigadora, ¿cómo podría uno ganar información que deviene sumergida, perdida, manipulada o hasta claramente puesta, disponible cuando tales sitios atestiguan un acontecimiento, mucho después? Me pregunté cómo podría uno reconstruir la información alrededor de tales incidentes y participantes del movimiento? Muchos actores sociales comunes implicados, que atestiguan y participan en tales escenas y poseen información relevante, son difíciles de localizar en el momento de la investigación. Aquí, otra vez las narrativas eran importantes pero no suficientes. Dos sitios poco convencionales que surgieron del trabajo de campo para seguimiento adicional y análisis en el mundo de vida de los actores, fueron los templos y comisarías. Ellos ayudaron para hacer nuestra inmersión de trabajo de campo completa en muchos sentidos. En tanto mis interacciones en estos sitios me dieron un punto de entrada ventajoso en el mundo interior del discurso y articulación del de Movimiento Social. Los motivos del mismo son explicados a continuación:

Durante mi investigación cubrí sitios importantes donde los Bishnoi se junataban para sus rituales mensuales, a fin de entender su estilo de vida. Era notable que en sitios donde la comunidad se reunía mayoritariamente, como en los templos durante festivales y rituales, ellos también terminaron por debatir, compartiendo y diseminando información acerca de acontecimientos conocidos alrededor de cada uno de los pueblos de los otros o ciudades y planeando los métodos y técnicas del movimiento, en conversaciones ocasionales. Los Bishnoi practican la actualización masiva de prácticas de cada uno, sobre las protestas dispersas en sus espacios comunitarios, como templos, donde ellos por lo general se encuentran una vez al mes durante el nuevo día lunar. Este guarda el ímpetu vivo y esto ayuda a saber cómo otros de pueblos y ciudades diferentes, rehúsan ignorar la indiferencia de muchos oficiales de control, con respecto a la protección de la vida salvaje. De manera que los templos de pueblo locales o sitios religiosos de peregrinación o 'Dhams' junto a la importancia

ritualista anterior, adquirieron durante el curso de estos movimientos, un nuevo significado para gestión de redes e intercambio de información. Los recuerdos construidos sobre un intercambio regular de información en las cercanías de esos templos, ayudan a mantener vivas las historias, sobre todo de aquellos acontecimientos donde no hay ningún registro estatal o donde nadie fue detenido, herido o muerto. Sin embargo, una persecución o especie de confrontación ocurrieron realmente. Esta experiencia, esta imagen y esta idea son convertidas en “una narrativa de viaje”, una imaginación que evoluciona y una cosmovisión cambiante, que entramada alrededor de la noción y el valor potencial de una protesta democrática.

Las reuniones mensuales en el nuevo día lunar, en los templos de pueblo locales, a los cuales pude asistir así como participar, con la ayuda de los activistas Bishnoi e informantes fueron: un templo de pueblo en Jhajiwaal (Jodhpur) y el sitio de peregrinación de Mukaam (Nokha, Bikaner). Ambos devinieron sitios favoritos de debates y apoyo – reuniendo jurisdicciones desde donde los actores se actualizan entre sí sobre las técnicas y métodos de resistencia usados por los otros: volviendo a principios de los '90, cuando la política del movimiento Bishnoi estaba naciendo, ciertamente cobra sentido el entender que en esos momentos, la accesibilidad a teléfonos celulares era más o menos un privilegio de la élite urbana en India. Además, el sentido común indica que en días usuales, la gente va a los templos por separado y según sus propios tiempos y compromisos. Pero la diferencia durante días como el de la nueva luna, que tiene importancia ritualista y filantrópica para los Bishnois, es que todos ellos se juntan colectivamente, más o menos entre las 8 hs. Y las 12 hs. Del mediodía. De ahí en más, más personas tienen la probabilidad de reunirse con otros y por lo general, dar vueltas para un almuerzo tardío juntos, en predios mayores como Mukam. El orden del día para la discusión podría ser sobre asuntos políticos y religiosos así como asuntos acerca de luchas Bishnoi. Es en sitios como éstos donde las narrativas orales colectivas son intercambiadas cordialmente, sobre todo en presencia de los mayores, aunque también podían devenir reuniones cargadas emocionalmente, discutiendo políticas de protesta, cuando los líderes jóvenes se refieren a

casos específicos de caza, caza furtiva. Pero sin embargo estos espacios de templo y reuniones permanecen abiertos, accesibles, pacíficos así como seguros para las mujeres también. Unas pocas historias y memorias colectivas de incidentes de protesta y éxitos, comienzan ahora a ser documentadas aquí y allí por los activistas, aunque todavía no sistemáticamente.

La exploración de los relatos de los testigos directos y otras narrativas orales, a la luz de detalles registrados en comisarías locales en la forma de los Cuadernos de Delito del Pueblo y los Primeros Informes (del VCNB) emergieron como otro instrumento metodológico importante, sobre todo en casos donde el registro estatal existió. Esta fue una técnica relevante de colección de datos debido a dos motivos: primero, resultaron útiles en casos donde los criminales habían sido presos u otros heridos o muertos. Segundo, esto ayuda a discernir un modelo en las protestas. Casi en todas partes, la confrontación entre el sistema y los actores de movimiento, se originó cuando cazadores exitosos o fracasados que fueron apresados, intentaron manipular la ley, una vez presos. Las objeciones Bishnoi no están basadas en la protección de recursos comunitarios, como plantas de árboles y animales solos. Preguntándose como también el nexo entre los criminales y la élite puede organizar un desafío abierto de leyes constitucionales, los Bishnois exigen que la ley tome su curso debido en el castigo de los delincuentes. La Ley de Visa Salvaje india de 1972, prohíbe la caza (Indian Wildlife Act, 1972, capítulo III/9) de especies en peligro y también otras criaturas como los animales nacionales y estatales. En Rajasthan, los ciervos negros entran en la lista de especies en peligro. ¿“Por qué los cazadores furtivos no están castigados bajo la ley del país? ¿por qué el sistema no puede funcionar?”, fueron algunas de las preguntas surgidas a lo largo de los ‘90. Gradualmente, los movimientos de protesta maduraron hacia otras preocupaciones durante la década pasada cuando los actores comenzaron a preguntar, “¿qué escapatorias son utilizadas con eficacia por los cazadores furtivos?” Y, “¿cómo podemos ayudar en traernos la justicia que exigimos?”. Este cambio en el pensamiento se dio asociado a incidentes crecientes de caza y caza furtiva, por aquellos que no

reflejaban las mismas preocupaciones por el vegetarianismo, el ambiente, la ecología y la protección de los animales y vida salvaje en los recursos de propiedad común, como los Bishnois practicaban y proclamaban. Por lo tanto, el completo entendimiento del movimiento permanecería incompleto si uno deja de considerar los múltiples lados de la historia y cómo los Bishnois adquirieron suficiente fuerza para frustrar el delito en sus zonas, actuando directamente en un nivel, el sitio del mismo, y junto a la adquisición del apoyo de oficiales honestos, comprensivos y obedientes en el Departamento de Policía y Forestal, en otro nivel.

VCNB y los archivos FIR disponibles en las Comisarías, se tornan importantes debido al contenido literal (zonas, espacios) así como figurado (demanda de justicia) del movimiento con la idea de delito. En el VCNB, el delito es notado en términos de quién, cuándo, qué, cómo y por qué. En el FIR, el delito es identificado según la ley violada y la sección exacta del Código Penal indio (IPC) que entra en juego en el delito mencionado. Sólo sobre la base de un preciso FIR, puede un caso ser llevado hasta el Tribunal. Por lo tanto, la versión de la Policía en la línea con su deber se hizo significativa en los movimientos porque el registro impropio del delito en las comisarías debilitó las posibilidades de los Bishnoi de remedio legal. Una vez que esto sucedió, comprometió también el sentido de justicia de la comunidad. Los Bishnoi estaban a tiempo de poder presionar a la policía, en virtud de protestas conscientes así como planeadas, para escribir un relato justo del delito en el VCNB y nombrar los cargos contra los delincuentes en el FIR. Se hace interesante entender como la intensidad creciente de la protesta influyó en la actuación del deber policial, que luego elevó las posibilidades de acción punitiva, desatando una reacción en cadena en el sistema en muchos casos, excluyendo los de alto perfil.

Los actores en muchas áreas entre Bikaner y Jodhpur y sus pueblos contiguos y distritos como Lohavat, Jhajiwal, Mukam y Nokha Tehsil, mientras hablaban de la lucha, repetidamente mencionaban la importancia del 'Maukaye Vardat' (en este contexto, sitio del delito/persecución/riña). Necesitamos tener un acercamiento mayor a lo que esto significa. El sitio

clásico de la acción en la lucha de los Bishnoi es profundo en el desierto, alrededor de su 'Dhanis (pequeñas casas independientes con en las áreas de granja de familias Bishnoi). Es en estas áreas de pasto comunes sobre todo que especies en peligro, como ciervos y gamos, son matados a tiros en una violación ostensible de la Ley de Protección de la Vida Salvaje de la India (1972), que prohíbe la caza de animales salvajes. En la agitación del hecho que los animales son matados en sus cercanías, los Bishnoi han comenzado gradualmente a movilizar apoyo entre ellos para ahuyentar a estos cazadores de sus áreas. De cara a la 'blandura' del estado indio para cumplir con su responsabilidad plena en tal escena de delito, los Bishnoi mismos avanzaron a atrapar a quienes quebrantan la ley.

Muchos líderes Bishnoi y aldeanos que han estado implicados en la protesta tienen una percepción amarga sobre las escapatorias en el funcionamiento del sistema, que los delincuentes usan favorablemente para su beneficio. Sin embargo, la apatía y la corrupción son sólo una parte del problema afrontado en el campo. En muchos casos los cazadores escaparon porque la policía no tenía vehículos de buena calidad para en el sitio de la acción. Caso tras caso, los Bishnois se organizaron para dirigirse a la policía y exigir que los cazadores fueran detenidos con la corrección procedimental debida. Esto fue hecho hacia el momento en que se probaron las técnicas no violentas del 'Dharnas' (sentadas), huelgas y marchas de protesta. Uno de mis informantes clave, Ram Vilas, líder de Tiger Force de Jodhpur, explicó que en un caso en que la policía no tenía vehículos suficientemente modernos (debido a las reglas de gobierno acerca del tiempo estricto para reemplazos del stock existente), los Bishnoi prestaron sus vehículos a la policía. Donde esto no era posible, ellos se movilizaron de manera particular, en grandes números y alcanzaron el sitio de delito. Esto sirvió para crear miedo en la mente de los criminales y adquirir el apoyo de personas de comprensivas y honestas de los medios y de funcionarios de policía y administrativos; los Bishnois han sido bastante exitosos en presionar a la policía para registrar el delito correctamente.

Por lo tanto, la importancia de VCNB se hace clara cuando este da razón de primera mano del delito. Los FIRs son aquellos instrumentos importantes sobre la base de los cuales el procedimiento criminal en los tribunales puede desarrollarse. A menos que esta cuenta sea escrita justamente, los procedimientos de tribunal fallan en realizar su papel de asegurar justicia, reiteran los actores de movimiento. Los Bishnois querían por lo tanto solucionar tales discrepancias levantando la voz colectiva, que, en virtud de la experiencia que realizaron, es bastante difícil de ignorar. En los '90 y hasta principios de '2000, la mayor parte de los casos se hicieron sesgados en el momento del registro en las comisarías locales. Las luchas de los Bishnois han dejado su marca en muchos casos en donde las comisarías locales produjeron versiones correctas del delito. Un ejemplo de ello es la protesta que ocurrió después de muerte de Nihal Chand, el 10 de octubre de 2010. Nihal Chand había muerto persiguiendo a cazadores furtivos cerca de Nokha. Los aldeanos se juntaron fuera de la comisaría e insistieron en el establecimiento del FIR. Basado en el relato correctamente escrito del delito y el FIR correspondiente hecho por el entonces Subinspector Beru Saal Singh, el caso quedó registrado. Los detalles en el VCNB (No. 277/96) y el FIR (277/96) en la Estación de Policía Nokha, Bikaner fue congruente con el relato de los pocos testigos con los que pude interactuar en Nokha.

Despacio, en muchas zonas, los Bishnois surgieron como informantes confiables de la policía en el desarme 'de eco-delitos' en Jodhpur y Bikaner. Por medio de sus movimientos, los actores pudieron graduarse de manifestantes, antagonizados por las autoridades a informantes honorables de la policía. Esto dice mucho sobre el poder de un movimiento social para cambiar el estatus quo del actor común, construir relaciones de confianza y mutua cooperación en el terreno. El Superintendente Distrital de Policía (DSP) así como el Comisario de Policía en Jodhpur y Bikaner y el SHO (Oficial de Casa de Estación) en el Cuartel General Nokha Tehsil Thana/Estación de Policía proveyó muchas descripciones del rol emergente de los informantes Bishnoi. La policía confirmó que debido a sus habilidades (coraje y conocimiento del bosque) y dedicación, los Bishnois son ahora uno de sus principales informantes y

mencionan casos de caza ilegal y caza furtiva en varias zonas de desierto profundo. En nuestras interacciones de trabajo de campo con los funcionarios estatales, pudimos confirmar que el reclamo Bishnoi de la no posesión de armas era creíble, en tanto ellos emprenden protestas en base al principio de no violencia, a diferencia de las otras partes en conflicto, que poseen armas sofisticadas.

Gradualmente vemos que las protestas Bishnoi contra la caza de animales también comenzaron a exigir la acción punitiva contra los criminales y justicia legal para la comunidad. Ellos quisieron ver a los delincuentes castigados y entre rejas. El planteo de que el estado indio había fallado en atender sus necesidades locales en la protección de la vida salvaje, en sus recursos de propiedad común, se conectó con la desilusión de que se incumplía repetidamente una ley nacional, sin ninguna consecuencia y ello fortificó los esfuerzos de movilización de comunidad. Los activistas se hicieron gradualmente capaces de adquirir el apoyo de los actores comunes (aldeanos, agricultores) en los pueblos Bishnoi cuando estos entendieron que unidos podrían exceder numéricamente a los delincuentes en la escena de delito. La política de movimiento adquirió un matiz más persuasivo cuando aparte de ahuyentar a los delincuentes potenciales, los actores comenzaron a ayudar a la policía en su arresto. Las detenciones, sin embargo, no solucionaron el tema, como muchas veces las marchas en la calle, las huelgas y dharnas fueron necesarios para comenzar un procedimiento legal apropiado en Comisarías. Ha habido algunos casos notorios en Jodhpur, Bikaner, Nagaur, Nokha, Jhajiwaal, Lokhvat y Barmer, cuyos detalles están disponibles en tribunales, antecedentes policiales, varios documentales, medios y abogados de la comunidad. Entre los actores comunes afectados también, información sobre protestas, tardanzas procesales y eficacia judicial o por otra parte, es espontáneamente repetido y compartido. En cada uno de estos sitios el aire es denso, con procesos en curso de cambios y respuestas correspondientes, junto a una resolución más fuerte de proteger la justicia común si y cuando la necesidad surja.

A modo de cierre

En general vemos que la noción de lucha se ha sometido a un cambio marcado en las zonas Bishnoi de Rajasthan. Las luchas pueden tomar varias formas. Pero el rasgo asombroso, como el caso indio también muestra, es que ellos se muestran sostenidamente en contra de toda forma de dominación o ejercicio del poder indebidos. Los desafíos en el entendimiento de los NSMs son estimulantes en tiempo y espacio académicos como lo son en el tiempo real de las bases y la imaginación. La observación y la documentación de estos movimientos con metodología y abordajes etnográficos sensibles pueden llevar a resultados epistemológicos relevantes. Este estudio utilizó la metodología analítica y sensitiva del actor del EEA para proporcionar una descripción interpretativa de la política de movimiento. Una descripción más gruesa de los movimientos sociales Bishnoi puede ayudar en el entendimiento acerca de cómo ellos impactan y son impactados por el estado y otros grupos de presión en la lucha por la justicia legal y procesal.

En tal atmósfera, un discurso alternativo en términos de construcción de sentido e identidades es formado bajo alrededor de valores dominantes. Consumo o modernización; está orientado en contra de la aseveración diaria del poder en el lugar de trabajo, comunidad o unidad familiar; esto podría reafirmar derechos tradicionales del acceso a los recursos forestales y otros medios de la práctica pacífica de estilos de vida o crear alternativas al proyecto de desarrollo y modernización, lanzado por el estado. La expresión de caminos alternativos de pensamiento, comprensión y acción

desafía estructuras de poder dominantes y simultáneamente revela cómo los dos se relacionan y dan forma a la funcionalidad cotidiana. Estas luchas se hacen visibles cuando lo son como lanzadas contra los estados o prácticas corruptas del estado. Los movimientos de ecología Bishnoi fundamentalmente muestran cómo la gente puede desarrollar sus propias respuestas a sus problemas. Estos movimientos, en un intento de forjarse espacios 'de pueblos', han contribuido de un modo significativo a la construcción del concepto de democracia para los propósitos de la actualidad. La democracia descansa en prácticas sociales de las personas en cada nivel de la interacción social. Está embebida en los esfuerzos de las personas para ampliar áreas de derechos humanos y dignidad no como lemas retóricos, constitucionales que el estado puede distinguirse en proyectar sino en todas las esferas de la vida. Esto es distinto de una participación ritualista y episódica en compromisos figurativos, viz. elecciones (Chandhoke, 1995).

Negociando la democracia a través de los ideales de justicia, los NSMs en Rajasthan occidental abren un espacio político profundo para la gente para liberar y emancipar su particular, si no bien común. Esto muestra cómo la agencia alternativa de los ciudadanos puede contribuir igualmente en la construcción del estado desde abajo, mientras los representantes y las autoridades siguen la lucha para construirlo desde arriba. Los movimientos sociales creíbles, que causan transformaciones en el terreno o son el resultado de transformaciones allí, también sugieren que la construcción estatal puede ser una amalgama de dos clases de procesos: macro yuxtapuesto con el micro. Mientras los estadistas practican su política y tratan de competir en la arena representativa de la democracia india, los movimientos de ecología de Rajasthan occidental muestran cómo la gente es movilizadada sobre cuestiones de responsabilidad estatal y justicia. Sus discursos y prácticas en el terreno indican que cuando la gente deviene activa y suficientemente consciente, puede no esperar a que el estado les "suceda". Más bien, como agentes perceptivos deciden, en su lugar, "sucederle/acontecerle" al estado. Entre la meta narrativa de modos de representación y modos de rendición de cuentas en las democracias

liberales, han aparecido los micro relatos de procesos de articulación y vocabulario de protesta popular. ¿Será que tal vez estos nuevos movimientos sociales realizan la función de cerrar la brecha entre los instrumentos claves y los principales mecanismos de la democracia? O ¿será que los NSMs realizan la función de levantar el velo de la dialéctica entre el estado democrático liberal y los marginados? Si esta voz de la gente se levanta para definirse y organizarse cada vez más en torno de su relación dialéctica con la voz del sistema y termina intensificando esta dialéctica o si sirve para profundizar la democracia a largo plazo, queda por verse. No importa qué curso tome, política de micro movimiento, ruidosa, como debe aparecer ante los observadores disciplinados de las democracias de estado, si es visto con la lente subjetiva de la agencia, refleja el espacio, el tiempo y el papel que las “democracias en funcionamiento” deben a sus grupos desposeídos y marginados.

Referencias

Aggarwal, A. (2005). The Indian Parliament. En Kapur, D. & Mehta, P. B. *Public Institutions in in India – Performance and Design* (pp. 28-42). New Delhi: Oxford University Press.

Basu, D.D. (1993). *Introduction to the Constitution of India* (15th ed.). New Delhi: Prentice Hall of India.

Bernstein, M. (2005). Identity Politics. *Annual Review of Sociology*, 31(1), 47-74.

Bishnoi, V. y Bishnoi, N.R (2000): Bishnoism: An Eco-friendly Religion. En Bishnoi, K. R. y Bishnoi, N. R. (Eds.). *Religion and Environment* (pp. 12-35). New Delhi: Commonwealth Publishers.

Chandhoke, N. (1995). Bringing People Back In-Political and intellectual Agendas. En Chandhoke, N. y Gosh, A. (Eds.). *Grassroots Movements and Social Change* (pp. 27-44). Grassroots Politics Series- I. New Delhi: University of Delhi.

Das, S.K. (2005). Institutions of Internal Accountability. En Kapur, D. y Mehta, P. B. (Eds.). *Public Institutions in India, – Performance and Design* (pp. 2-28). New Delhi: Oxford University Press.

Foerster, T. et al. (2011). Emic Evaluation Approach-Epistemologies, Experiences and Practice. Basel Papers on Political Transformations, 3. Basel: Institute of Social Anthropology.

Geertz, C. (1973). Thick Description:Toward an Interpretative Theory of Culture. En *The Interpretation of Cultures* (pp. 3-30). New York: Basic Books.

Goulbourne, H. (Ed.) (1979). *Politics and state in the Third World*. London: Macmillan.

Inglehart R, (1981) Post-Materialism in an Environment of insecurity. *Am. Pol.Sc. Rev.*75 (4), 880-900.

----- (1990). *Culture Shift in Post-Industrial Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jain, P. (2011). *Dharma and Ecology of Hindu Communities: Sustenance and Sustainability*. New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical studies Series. Ashgate.

Jha, S.(2013). Democracy in India. The state-Institutional Domain. Paper for state of Democracy in South Asia. Lokniti. CSDS. Delhi: <http://www.democracy-asia.org/qa/india/Shefali%20Jha.pdf> : 22.2.2013

Khan, D. S. (2004). *Coversions and Shifting Identities-Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan*. Manohar. Centre de Sciences Humaine.

Melucci, A. (1985). The Symbolic Challenge of Social Movements. *Soc.Res.*52, 789-816,

----- (1988). Social Movements and the Democratization of Everyday life. En Keane, J. (Ed.). *Civil Society and the State*. London: Verso.

----- (1996). *Challenging Codes: collective Action in the Information Age*. Cambridge UK ,:Cambridge University Press.

Menon, G. (2012). The Land of The Bishnois – Where Conservation Of Wildlife Is A Religion! The Better India (3 de Julio). Recuperado de <http://www.thebetterindia.com/5621/the-land-of-the-bishnois-where-conservation-of-wildlife-is-a-religion/>

Mills, S. (2003). *Michel Foucault*. London and New York; Routledge

Mouffe, Ch. (1988). Radical Democracy: Modern or Post-Modern. En Ross, A. (Ed.). *Universal Abandon?* (pp. 31-45). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mrydal, G. (1968). *Asian Drama- An Inquiry into the Poverty of Nations*. Harmondsworth:,Penguin.

Nilsen, A. G. (s.f.). On New Social Movements and the Reinvention of India, Forum for

Development Studies, 2, 271-293. Recuperado de <http://shadowsoftenderfury.files.wordpress.com/2009/06/fds-02-07-article-nilsen.pdf>

Polleta, F. y Jasper J.M. (2001). Collective Identity and Social Movements. *Ann.Rev.Socio*, 27, 283-305.

Prichardo, N.A. (1997). New Social Movements: A critical Review. *Ann.Rev.Soc.*, 23,411-30.

Przeworski, A, Stokes, S. C. y Manin, B. (1999). *Democracy, Accountability and Representation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sartori, G. (1987). *The Theory of Democracy Revisited*. N. J: Chatham House Publ. Inc.

Srivastava, V.K. (2001). Religion and Environment- A perspective from the community of Bishnois. Human Ecology in the New Millennium. *Human Ecology* Special Issue, 10, 23, 249-254.

Rabinow, P. (Ed.) (1984). *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought with Major New Unpublished Material*. Harmondsworth: Penguin.

Rao, B. S. (1967). *The Framing of India's Constitution – A Study. Select Documents*. Indian Insitutute of Public Administration.

Sila Khan, D. (2004). *Crossing the Threshold: Understanding the religious identities in South Asia*. London: IB Tauris and Co. Ltd.

Tobias, M. (1988). Desert Survival by the Book. *New Scientist*, 120, 29-31.

Tourraine A. (1981). *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Turner, V. (1967). The Liminal Period in 'Rites de Passage'. En *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

The Hindu (2011). "Jairam Ramesh announces Amrita Devi and Gaura Devi awards for environment protection" (14 de Abril). Recuperado de <http://www.theHindu.com/sci-tech/energy-and-environment/jairam->

[ramesh-announces-amrita-devi-and-gaura-devi-awards-for-environment-protection/article1696800.ece](http://www.thehindu.com/2013/02/26/026-guwahati/37309079_1_political-parties-aam-aadmi-party-alternative-politics)

Yadav, Y. (2013). The Times of India. Guwahati (26 de Febrero). Recuperado de http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2013-02-26/guwahati/37309079_1_political-parties-aam-aadmi-party-alternative-politics

Tehelka Magazine (2011). Reign of the Tin Men. Yogendra Yadav, Interviewed by Revati Laul. Tehelka Magazine, 8, 34 (27 de Agosto). Recuperado de http://archive.tehelka.com/story_main50.asp?filename=Ne270811COVERSTORY.asp

Reportes/Censos y Leyes

Constituent Assembly Debates (Proceedings) - 9th December, 1946 to 24th January, 1950, Volume I. Recuperado de <http://parliamentofindia.nic.in/ls/debates/debates.htm>

Constitution of India- Government of India, Ministry of Law and Justice, (As modified up to the 1st December, 2007). Recuperado de <http://lawmin.nic.in/coi/coiason29july08.pdf>

Gazetteer of India, Punjab, First Edition 1983. Recuperado de <http://punjabrevenue.nic.in/gazfzpr4.htm> (see Religion and Castes in Principal Communities under 'Content').

Indian Wildlife Act Recuperado de <http://www.moef.nic.in/legis/wildlife/wildlife1.html>
http://en.wikipedia.org/wiki/Wildlife_Protection_Act_of_1972

Part III, Fundamental Rights, of the Indian Constitution: Recuperado de

http://en.wikipedia.org/wiki/Fundamental_Rights,_Directive_Principles_and_Fundamental_Duties_of_India

Rajasthan State Population and Census Data 2011 Recuperado de <http://www.census2011.co.in/census/state/rajasthan.html>

Documentales/ Sitios web sobre los Bishnois. 26.2.2013

Origin, Rituals, Farming, Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?feature=endscreen&NR=1&v=OX8bnlXyXro>

Religion and ecological consciousness, Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=ITlxtHyYHeA>

Poachers, Nihal Chand Case. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=KOAiDFq6-1A>

Jhajiwaal Temple and Rescue Centre, Khejri Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=21uoUt5fiq4>

Bishnoi Homepage. Disponible en http://www.bishnoism.com/bishnoi_literature/literature.php

Open ended Interviews and conversations with the following people from Jodhpur, Bikaner and Jaipur: Poka Ram Bishnoi, Jaswant Singh Bishnoi, Surrendra Singh Shekhavat, Shivraj Bishnoi, Rampal Bhawad, Madandan Charan, Ashok Bishnoi, Ram Narain Bishnoi, Vijay Bishnoi, Mahipal Bishnoi, Heeramal Bishnoi, Ram Niwas Bishnoi, Nirmal Ghelot, Saraswati Bishnoi,

Vijay Lakshmi Bishnoi, B.R. Bhado, Harsh Vardhan, Dr. Tejaram Bishnoi, Rajesh Agarwal, Het Ram Bishnoi, N.K. Bohra.

Qualitative Data from Institutes and Offices in Jodhpur, Bikaner and Jaipur: AFRI, CAJRI, Raksha NGO, Nokha Nursery, Tourism and Wildlife Society of India, District Forest Office Bikaner and Jodhpur, Police station Nokha, Police Headquarters Jodhpur and Bikaner, Indian Wildlife and Tourism Office Jaipur and Dainik Bhaskar Nokha Office.

Informative Sites: Jhajiwaal village, Khejri, Guda watering hole and eco-village; Lohavat, Phaloudi, Nokha, Nokha Mandi, Temples/pilgrimage sites at Mukaam, Samratal Dhora, Pipasar, Jhangaraoo and Jhajiwaal.

AUTORAS y AUTORES

Lía Rodríguez de la Vega

Experta en Hinduismo Yoga, Licenciada en Estudios Orientales y Dra. en Relaciones Internacionales (USAL). Realizó estudios postdoctorales en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Brasil, en el marco del Programa bilateral MINCyT-CAPEs. Es Responsable del Área de Asia y África de UNICOM, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Lomas de Zamora e investigadora del Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales (CICS), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Palermo. Es miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África, habiendo coordinado la sección argentina de dicha asociación entre 2010 y 2012 y Coordinadora del Grupo de Trabajo sobre India, del Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales. Es docente de grado y posgrado y autora de diversas publicaciones, entre ellas, “Energías de la India. De población en movimiento y energía nuclear”, “La cartografía de la movilidad: la diáspora en el marco de la articulación entre lo local y lo global”. Compiladora con Francisco Lavolpe del Libro *Diversidades: Asia y Africa en perspectivas desde América del Sur*. Colección Científica UNICOM, Año 1, Número 2.

Óscar Figueroa Castro

Es investigador del Programa Estudios de lo Imaginario de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en cuya Facultad de Filosofía y Letras imparte cursos de literatura sánscrita y religiones de la India. Realizó estudios de filosofía también en la UNAM y de literatura sánscrita en la Universidad de Chicago. Es autor de tres libros —Pensamiento y experiencia mística en la India (2007), El arte de desdecir. Inefabilidad y hermenéutica en India antigua (2015) y La mirada anterior. Poder visionario e imaginación en India antigua (2016)—, así como de una treintena de artículos de su especialidad y traducciones del sánscrito. Sus líneas de investigación comprenden la literatura sánscrita, las religiones y filosofías de India, y la historia de la recepción de India en Occidente.

Rosalía Clara Vofchuk

Es Doctora por la Universidad de Buenos Aires (Especialidad Letras Clásicas), Facultad de Filosofía y Letras. Desarrolla su carrera de Investigador Científico y Tecnológico, en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), como Investigadora Adjunta, siendo su lugar de Trabajo la Fundación Instituto de Estudios Budistas. Fue Profesora Adjunta de Latín y Cultura Latina y actualmente es Profesora Adjunta a cargo de la Cátedra de Sánscrito (Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires). Es autora de diversas publicaciones, entre ellas, “Budismo y mundo grecorromano”, “Transmisión de doctrinas. La sacralidad del Sánscrito y la revolución lingüística del Budismo”, “Los Vedas y el surgimiento de las “ciencias del lenguaje”, “Budismo y medioevo europeo”, “Ctesias de Cnido y lo monstruoso en el imaginario greco-latino de la India”, etc. Actualmente, su libro Introducción al Sánscrito. Gramática Elemental de la lengua sánscrita, se encuentra en preparación.

María Cristina Reigadas

Profesora y Doctora en Filosofía, por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Consulta e Investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la misma universidad. Investigadora Asociada al Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge, Reino Unido. Especialista en Filosofía Política y Pensamiento Crítico Latinoamericano Contemporáneo, en temas de modernidad, posmodernidad, globalización, ética del discurso, democracia deliberativa, transición democrática, sociedad civil y asociaciones voluntarias. Actualmente se dedica a la investigación de los debates sobre modernidad y democracia en China e India desde la perspectiva de la filosofía intercultural y de la filosofía política comparada. Ha sido Profesora invitada y dictado cursos y seminarios en distintas universidades argentinas, de América Latina, Europa y Asia, entre ellas la Universidad de Cambridge (Reino Unido) y la Universidad de Beijing (China). Es miembro del Grupo de Trabajo sobre India, del Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina). Es editora, autora y co-autora de diversas publicaciones sobre temas de su especialidad.

Bobby Luthra Sinha

Es egresada de la Universidad de Delhi. Posee una Maestría en Ciencia Política (focalizada en el Estado en Asia del Sur, política pública, relaciones internacionales y Naciones Unidas) y otra en Filosofía (con especialización en política comparada, política de países en vías de desarrollo y derechos de pueblos originarios en Asia y América Latina). En la actualidad está finalizando su tesis doctoral en la Universidad de Basilea (Suiza), con un trabajo sobre movimientos sociales y de protesta en India y Sudáfrica. Es docente, editora académica, traductora y docente de lengua, especializada

en Ciencia Política y Antropología Social. Se interesa en las metodologías de investigación multidisciplinarias y comparativas en estudios de movimientos sociales, en la diáspora india en América Latina (Mexico, Argentina) y África (Sudáfrica y Uganda). Es autora de diversas publicaciones.

Francisco Lavolpe

Licenciado en Periodismo (UNLZ). Posee un MBA por la Universidad de Baltimore. Vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Profesora Titular de Relaciones Internacionales e Investigador. Compilador con Lía Rodríguez de la Vega del Libro *Diversidades: Asia y Africa en perspectivas desde América del Sur*. Colección Científica UNICOM, Año 1, Número 2. Sus áreas de interés son las Relaciones Internacionales y la Economía Internacional.



PERSPECTIVAS SOBRE LA INDIA: PASADOS Y PRESENTES.

LIA RODRIGUEZ DE LA VEGA y FRANCISCO LAVOLPE (COMPILADORES)

